جامعة الأزهر
كلية الدراسات الاسلامية والعربية
فرع البنات - بالقاهرة
قسم العقيدة والفلسفة

محاضرات في التصوف

إعداد
د./ ليلى ذكي قطب
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد بالكلية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن التصوف يستحق منا البحث والعناية والقاء الضوء على نشأته وتطوره وأهدافه وأعلامه. لأنه جزء من ثقافتنا الاسلامية.

ومحاضراتى هذه فى التصوف تعد مدخلا للدراسة فهى تشمل عرض عام مبسط للتصوف وضحت فيها أن التصوف هوو الوصول إلى معرفة الحقيقة ويشاركه فى هذه الغاية كل من بلغ أعلى مراتب النضج العقلى والروحى كالفيلسوف وكل من يتمسك بهدى الرسالة السماوية. ووضحت أن الحكم الصحيح على التصوف يكون بمعيار القرآن والسنة فالتصوف صحيح إذا وافق الدين وباطل إذا عارضه.

وبينت أن بعض أدعياء التصوف أساءوا إلى التصوف بأن خلقوا حوله سياجاً من الرسوم الآلية والطقوس وعظموا من شأن الشعوذة بقدر ما أهملوا من امر المعرفة وقرنوا أخص أسرار الطريق من الجذب ونحوه بأساليب السكر والعربدة.

ولكن هناك من صفت نفوسهم وطهرت قلوبهم وشفت أرواحهم فلمسوا فى التصوف نورا تتكشف به الحقائق وشعاعاً تتجلى به البصيرة.

وأننى أدعو الله أن أكون قد وفقت فى اعدادى لهذه المحاضرات وأننى اتضرع إليه سبحانه وتعالى أن يجعل فيه النفع لطالباتى وأن يوفقنا للخير والحق.

(ربنا أفتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين)

دكتورة

ليلى ذكى قطب

الفصل الأول

الزهد و التصوف

التصوف والزهد :

لقد شاع الزهد بين العرب حتى فى جاهليتهم ولكنه نما وأزدهر فى وقت النبى ﷺ وبعده. مع أن النبى ﷺ لم يأمر بالانقطاع كلية عن الدنيا. حتى أن لفظة زهد لم ترد غير مرة واحدة فى القرآن الكريم " وكانوا فيه من الزاهدين " ويعتقد نيكلسون(١) ان المسيحية كانت ذات تأثير شديد فى نشوء الزهد قبل الاسلام وبعده مستدلا بشواهد من الآداب الجاهلية. حتى أنه فسر نشوء جماعة الحنفاء أمثال ورقة بن نوفل وغيره إلى تأثير رهبان النصارى ونساكهم.

وذهب مذهب نيكلسون فيليب(٢) : أن الزهد فى بدئه مقصورة على الحياة الزهدية القائمة على الاعتزال كما كان الحال عند النساك النصارى. وقد تكون المسيحية من العوامل الفعالة فى نشوء الزهد الجاهلى فقد كان بعض الحنفاء نصارى ولكن مع ذلك نستبعد أن تكون أظهر وأقوى من فى تأثيرها بعد مبعث النبى ﷺ فهو وأصحابه وخلفاؤه كانوا قدوة للزاهدين العابدين. ولقد كانت غاية المسلمين المقبلين على الدين المعنيين بشئون القلب، هى مجرد الزهد فى متاع الدنيا وجاهها ابتغاء الظفر برضوان الله. وإذا وضعنا نصب أعيننا القائلة بنشوء التصوف من الزهد ايقنا أن هذا الفرق ضئيل وغير واضح ولكن سرعان ما أخذ فى الظهور وذلك عندما تطورت ودخلت فيها العناصر الأجنبية.

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الاسلامى ص ٣.
(٢) د. كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٤٢.

الفرق بين الزهد والتصوف :

أ - **فرق في الغاية :** فالزاهد الذى ينصرف عن الملذات وينكر نفسه ويتحمل مرارة الجوع والعطش يفعل ذلك طمعا فىالأخرة ونعيم الجنة. أما الصوفى فلا يرجون من ذلك شيئاً وإنما همه الوقت الحاضر. وهدفه معرفة الله والاتصال به .

ب - **فرق فى الفكرة :** فالزاهد دائماً محوط بجلال الله وجبروته وبطشه أما الصوفى فناعم البال فى رحمة الله وكرمه.

جـ - **فرق عام :** وهو أن الزهد عام فى جميع الاقطار والأمصار وفى كل دين وجيل. أما التصوف فنزعة خاصة ولدتها عوامل شتى فى ظروف خاصة أقسام الزهد :

١- زهد اضطرارى مثل زهد من نشأ فى صحراء قاحلة.

٢- زهد عن عجز وذلك مثل زهد أبو النواس فإنه لم يزهد إلا بعد أن ضعفت قواه وعجز جسمه.

٣- زهد صناعى : مثل زهد أبى العتاهية فهو يزهد طلبا للشهرة.

٤- زهد فلسفى : مثل زهد أبى العلاء المعرى فزهده كان قائماً على فكرة معينة وهى أن العدم خير من الوجود وبنى زهده على التشاؤم من الوجود.

٥- الزهد الحقيقى : فهو اختيارى له وسائله المعينة وهى ترويض الجسد برياضات معينة تنتهى بصاحبها إلى الإيمان واليقين وذلك مثل زهد ابراهيم بن أدهم فقد ترك الامارة إلى ساحة الزهد.

وإذا كان نيكولسون يرى ذلك فيما يتعلق بالزهد المنظم الذى يوشك أن يتطور إلى التصوف فأن صدور الزهد الاسلامى الأول عن جوهر الاسلام يصبح أمراً مقطوعا به.

فالزهد دخل قلوب المسلمين من اللحظة الاولى وكان شعاراً بل ضرورة من ضروراته بحكم الفقر والجوع الأمرين السائدين فى العالم المكى والعربى ولهذا فليس من المستغرب أن يروى عن الرسول ﷺ أنه قال " يدخل الفقراء المؤمنين الجنة قبل الاغنياء بخمسمائة عام".

ويرجع نيكولسون الزهد فى الاسلام إلى عاملين فيقول " ترجع العوامل الرئيسية فى ظهور نزعة الزهد إلى عاملين : الأول المبالغة فى الشعور بالخطيئة والثانى الرعب الذى استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة "(١) وذلك عامل نفسى.

ولكن هناك عامل آخر اجتماعىينعكس فى محاربة الاسلام للارستقراطية باشاعة المظهر الزهدى فى الاسلام وقطع الطريق على الملأ المكى فى الدس له والدخول فيه تظاهراً ثم القضاء عليه(٢) .

ولو لم يكن الزهد جوهرياً فى الاسلام الأول لرأينا مظهر المسلمين يتبدل بعدالفتوح التى تحققت أيام عمر بل لقد رأينا الزهد الصق بالخليفة والمحيطين به فى هذه الفترة.

ولعل ما يقطع من أن الزهدصفة عميقة من صفات الاسلام. ما رأينناه من سلمان الفارسى أميرا على المدائن وهو متلبس بالزهد وكذلك أبا ذر

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الاسلامى ، ص ٢.
(٢) انظر : د. كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٤٣.

الغفارى وعمار وغيرهم ولما وجدنا زهاداً مثل عبد الله بن عمر بن العاص الذى كان من أتقى الصحابة وأقواهم حماسة فى الدين وأشدهم غيرة وتوفيقا فى اتباع السنة ولقد زجره الرسول ﷺ " ليقتصر فى عادات زهده على الحد المعقول لأنه حرم عينه الرقاد ليقضى الليل فى تلاوة القرآن وأنه فرض على نفسه صوما دائماً(١) .

هذا هو الزهد الاسلامى الاصيل المستقل عن المؤثرات السياسية والاجتماعية والثقافية ولكن هناك منبع آخر للزهد لا ينضب معينه بل منابع كثيرة صبت فيه وهى تلك الظروف التى تدفع المسلم الحساس دفعاً إلى الزهد فى الدنيا لما يراه من ظلم محيق وطمع وخروج عن جادة الاسلام. ثم شاركت الثقافات ووجهت الزهد وجهة خاصة بعد ذلك يقول نيكولسون : " وقدانفرد القرن الأول فى الاسلام بالعوامل الكثيرة التى شجعت على ظهور الزهد وانتشاره كالحرب الأهلية التى حدثت فى عهد الصابة وبنى أمية والتطرف العنيف فى الاحزاب السياسية وازدياد التراخى فى المسائل الخلقية وماعاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين الذين يملون ارادتهم وأزاءهم على غيرهم ممن أخلصوا فى اسلامهم "(٢) .

فهذه المؤثرات الخارجية هى التى شاركت فى صبغ الزهد بألوان جديدة تختلف من بلد إلى آخر حتى أدت إلى الزهد الصوفى.

" ولهذا فأننا نلاحظ أن الامصار التى شاركت فى الاحداث وتأثرت بالظروف التى جدت على الاسلام قد أسهمت فى تطوير الزهد كل مصر بما حدث فيه وما انصب فيه من احداث وثقافات ومن المعلوم أن أول عامل كبير

(١) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٢٤ نقلا عن د. كامل مصطفى الشيبى، الصلةبين التصوف والتشيع، ص ٢٤٥.
(٢) فى التصوف الاسلامى، ص ٤٦.

من عوامل الزهد هو قتل عثمان. وقد وجدنا أن أول حركة زهدية متصلة بالسياسة قد اقترنت بهذا الحادث ورأينا سعد بن مالك وسعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة ويضيف اليهم أحمد أمين حسان بن ثابت وعبد الله بن سلام يخرجون إلى مكة بعداً عن الفتنة ولسان حالهم يقول بقول: سعد بن أبى وقاص : " أن رسول الله أمرنى إذا اختلف الناس أن اخرج بسيفى فأضرب به عرض الجدار فإذا انقطع أتيت منزلى فكنت فيه لا ابرحه حتى تأتينى يد خاطية أو منية قاضية" والنوبختى يسمى هؤلاء أسلاف المعتزلة ويوافقه نيبرج على ذلك ولكن النظرة الفاحصة تجعلهم أسلاف الزهاد المتاثرين بعوامل زائدة على الزهد المنبعث من جوهر الاسلام وبخاصة إذا عرفنا أن الاعتزال الرسمى الذى بدأه واصل بن عطاء فى البصرة قد خرج من مدرسة الزهد البصرية التى يتزعمها الحسن البصرى "[1] .

مفهوم التصوف والصوفى :

لاشك أن تجارب الصوفية روحية تعلو على التعبير ومن هنا فقد أثر كثير منهم الصمت فلم يحاولوا أن يوضحوا كشفاتهم أو أحوالهم لأنها أمور ذوقية أو وجدانية لاتنهض لغة فى التعبير عنها أو ترجمتها إلى الفاظ. ولكن هذا لم يمنع بعض الصوفية من وضع تعريفات للتصوف والصوفى ولقد اختلفت هذه التعريفات تماما كأختلاف الصور المنعكسة فى المرآة تبعا لأوضاعها المتباينة ومع ذلك فإننا نجد بعض هذه التعريفات لاتصور هذه الحياة الروحية بل ترسم التصوف على أنه طريق يصل به الانسان إلى الله وهذه طائفة من اقوال ائمة الصوفية فى تعريف الصوفى والتصوف.

- بشير بن الحارث الحافى الصوفى يقول الصوفى من صفا قلبه إلى الله.

---

(١) د. كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

- أبو سعيد الخراز يقول : الصوفى من صفى ربه قلبه نـورا ومـن دخل فى عين اللذة بذكر الله.
- أبو محمد الجريرى : (المتوفى ٣١١ هـ) : " التصوف الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى ".
- عمر بن عثمان المكى : (ت ٢٩١ هـ) : " التصوف أن يكون العبـد فـى كل وقت مشغولا بما هو أولى به فى الوقت ".
- محمد بن على القصاب : " التصوف اخـلاق كريمـة ظهرت فـى زمـان كريم من رجل كريم مع قوم كرام ".
- أبى القاسم الجنيد (المتوفى ٢٩٧ هـ) : " التصوف أن تكون مع الله بـلا علامة ".
- الصوفـى كـالأرض يطؤهـا الـبر والفـاجر وكالسـحاب يظـل كـل شـئ وكالمطر يسقى كل شئ ".
- ذو النون المصرى (المتوفى ٢٤٥ هـ) : " الصوفية قوم اثروا الله تعالى على كل شئ فآثرهم الله على كل شئ ".
- أبو الحسن النورى : " الصوفى من سمع السماع وآثر بالاسباب ".
- الشبلى : (المتوفى ٣٤٣ هـ) : " الصوفـى منقطـع عـن الخلـق متصـل بالحق".
- أبو الحسن الحصرى (المتوفى ٣٧١ هـ) : الصوفى لايوجـد بعـد عدمـه ولا يعدم بعد وجوده ".

ولقد جعل الكلاباذى(١) للتصوف أركان عشرة هى :

- تجريد التوحيد بمعنى أن لايشوبه خاطر تشبيه أو تعطيل.
- فهم السماع : أى أن يفهم بحالة لا بالعلم فقط .

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٩ - ٩٠.

- ايثار الايثار : أى أن يؤثر على نفسه غيرة.
- سرعة الوجد : بمعنى أن لا يكون فارغ السر مما يثير الوجد ولا ممتلء السر مما يمنع من سماع زواجر الحق.
- الكشف عن الخواطر : بأن يبحث عن كل ما يخطر على سره فيتابع ما للحق ويدع النفس له.
- كثرة الاسفار : وذلك لشهود الاعتبارفىالافاق والاقطار.
- ترك الاكتساب : لمطالبة النفوس بالتوكل.
- تحريم الادخار : وذلك فى حالته لا فى واجب العلم.
- حسن العشرة.
- ترك الاختيار.

ويتوسع بعض الباحثين فى تحديد المدلول العام للتصوف حتى يجعله شاملا لكل عاطفة صادقة كريمة وكل نزعة وجدانية شريفة. فالحب العفيفى الطاهر عندهم تصوف والتوحيد فى الحب تصوف، والاخلاص فى الود تصوف والصداقة العقلية تصوف ... الخ. لاشك أن هذا التوسع الفضفاض يخرج بنا عن دائرة التصوف الذى نتحدث عنه. وهناك أيضا توسعاً آخر فى تعريف التصوف وهو تعريفه بمعانيه الجزئية أو بأخلاق الصوفية أو ببعض ما ينبغى لهم من استقامة السلوك وفى هذا المجال نجد فيضا من التعريفات التى نسبت إلى اعلام التصوف وغيرهم. وفيما يلى نورد طائفة من هذه التعريفات منسوبة إلى قائليها.

وصفه أبو بكر محمد بن اسحاق البخارى الكلاباذى المتوفى ٣٨٠ هـ ، بقوله : " أن علوم الصوفية علوم الاحوال والاحوال مواريث الاعمال ولايرث الأحوال الا من صحح الأعمال " ثم عد الكلاباذى طائفة من العلوم التى

يستعان بها على تصحيح الاعمال ومن هذه العلوم علوم شرعية كالفقه وأصول الفقه وعلم التوحيد والمعرفة عن طريق الكتاب والسنة وما أجمع السلف الصالح عليه.

وقال عنه الامام الغزالى المتوفى ٥٠٥ هـ : أنه يؤدى إلى السعادة التى وعد الله المتقين بها وهى المعرفة والتوحيد بل وتزعم الدفاع عنه فأصبح لسانه الناطق وترجماته الصادق.

ولما اتسعت انظار الباحثين فى العلوم الدينية بعقولهم ودقت هممهم إلى الكلام فى أصول الدين ولطفت أذواق المراقبين لمعانى العبادات وحركات القلوب اتسع معها التصوف وتطور كلما تطورت العلوم والافهام فأطلق عليه علم القلوب وعلم الاسرار وعلم المقامات والاحوال وعلم السلوك.

ويرى الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله فى تعليقه على مادة التصوف بدائرة المعارف الاسلامية فى الترجمة العربية : أنه علم الاخلاق واستدل بقول ابن القيم المتوفى ٧٥٦ هـ فى كتابه مدارج السالكين وهو " واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم أن التصوف هو الخلق ". ويقول ابن القيم ايضا " أن هذا العلم بنى على الارادة فهو أساسه ومجمع بنائه وهو يشمل على تفاصيل أحكام الارادة وهو حركة القلب. ولهذا سمى علم الباطن كما أن الفقه يشتمل على تفاصيل احكام الجوارح ولهذا سمى علم الظاهر " كما استدل بقول الكنانى" التصوف هو الخلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء ".

ولقد وصفه سهل التسترى المتوفى ٢٨٣ هـ بقوله : التصوف ليس رسما ولا علما ولكنه خلق لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ولو كان علما

لحصل بالتعليم ولكنه تخلق باخلاق اللـه ولـن تستطيع أن تقبل علـى الاخـلاق الالهية بعلم ولا برسم.

ويرى الاستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى استاذ الفلسفة الاسلامية والتصوف المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة : بأن التصوف علم الاخلاق وعلم النفس كذلك فيقول : فالقول بأن التصوف هو الخلق انما يجعل من التصوف علما للاخلاق ولكنه مع ذلك أشد مايكون حاجة إلى معرفة النفس التى تصدر عنها هذه الاخلاق وذلك لا لشئ إلا أن السواد الأعظم من فلاسفة المسلمين قدعرفوا الخلق بأنه عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الافعال بسهولة وليس من غير حاجة إلى فكر وروية وقالوا أن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الافعال الجميلة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا وأن كان الصادر منها الافعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا. وهذا يعنى فى وضوح وجلاء أن التصوف الذى هو الخلق لابد أن يعرض للنفس التى تصنع لها القواعد وفى أن يبين هيئاتها وصلة هذه الهيئات مايصدر منها من الافعال وهو يعنى بعبارة أوضح أن التصوف بما هو علم الاخلاق ينبغى أن يكون علما للنفس وأن مثل نتائج هذه البحوث تثبت لنا وللجيل الجديد أن التصوف فى وصفه العلمى ليس من العلوم الرجعية بل أنه يتمشى مع العلوم الحديثة ومع أحدث النظريات الفلسفية المعتدلة وتجعلنا إذا كنا منصفين أن نكبر تراث الصوفية الذى مضى عليه أكثر من احدى عشر قرناً وأن نقبل على دراسة مافيه من ذخائر ومن علوم قبل أن نقبل على نظريات فرويد وأمثاله من علماء الغرب الذين قيل أنهم المبتكرون لعلم النفس الحديث وذلك لأن لدى الصوفية فى هذا الباب مافيه الغناء والكفاية وصح إذن ماسبق أن قاله المرحوم الاستاذ عبد الله حسين فى كتابه التصوف والمتصوفة وهو أن ظهور الكشوف العلمية الحديثة والنظريات الفلسفية الحديثة تكاد إذا

فهمت فهماً صحيحا أن تزيد المرء فى التعرف على الله وفى التعلق بالتوحيد ثم تقوى ايمانه بحكمة الدين والاستزادة من طلب السمو الروحى وليس السمو الروحى سوى التصوف الحق فهو عمل وخلق.

ولقد عرف التصوف الاستاذ العقاد بأنه " عبارة عن ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد ولاتشيع فى الجماعات وقد توصف بالعبقرية الدينية إذا بلغت مرتبة التأصل والابتكار.

الشريعة والحقيقة :

الشريعة هى فى رأى الصوفى نقطة الخروج ومرحلة التربية الأولية. أى أن الشريعة هى طريق الرشاد للمرء إلى الطريق التى يجب السير فها واحتمال كل المصاعب والمشاق فى سبيلها حتى ينال السالك بغيته فى الوصول إلى الحقيقة. وأما نتيجة هذا السير والسلوك وبلوغ الحقيقة فأنما هى المعرفة التى لم يبلغ مرتبة الكمال فيها أحد حتى الآن. وحينما ينال السالك المعرفة يبلغ مقام علم اليقين(*) والسالك ذو الهمة ينبغى أن يجتاز هذه المرحلة ولايقع فيها وبانتهاء هذه المرحلة مرحلة الوصول إلى الله لايزال أمامه طريق طويل أى ينبغى أن ينال عن طريق الكشف والشهود والقلب

(*) يقول الهجويرى " علم اليقين درجة العلماء بحكم استقامته على أحكام الأمر وعين اليقين مقام العارفين بحكم استعدادهم للفناء وحق اليقين هو مقام فناء الاحباب بحكم اعراضهم عن كافة الموجودات فيكون علم اليقين إذن بالمجاهدة وعين اليقين بالمؤانسة وحق اليقين بالمشاهدة وهذا الأول عام والثانى خاص والثالث خاص الخاص (د. قاسم غنى ، التصوف الاسلامى، ص ٢٥٢). ويقول الشبلى " علم اليقين هو ماوصل إلينا على لسان الانبياء عليهم السلام وعين اليقين هو الذى أفاضه الله علينا من نور الهداية باسرار القلوب من غير واسطة وحق اليقين هو الذى ليس له طريق " (المرجع السابق، ص ٢٥٢).
ويقول الغزالى : "رجل سلك الطريق فظهر له مثل ماظهر له فهو صاحب الذوق والمعرفة. وقد وصل إلى عين اليقين وأما رجل لم يسلك الطريق أو سلك ولم يصل ولكنه آمن بذلك وصدق به فهو صاحب علم اليقين وأن لم يكن واصلا إلى عين اليقين " (مشكاة الأنوار ، ص ٧٨).

مشاهدة الوجود الحقيقى أى مقام عين اليقين وهو معرفة اللـه التـى يفيض بها الله على روح المعارف بطريقة مباشرة بلا واسطة أو وسيلة ويجعل روحه محلا للتجلى ومتى ما اجتاز العارف مقام عين اليقين وصل إلى درجة أسمى وهى أعلى من كل مراتب الكمال وتلك هى مقام حق اليقين وفى مراتب اليقين العليا ليس لنوع الشريعة أو لنوع الطريقة أى تأثير أبداً إذ أن ذلك المقام فوق كل هذه الأمور[1] ويفرق القشيرى بين الشريعة والحقيقة بقوله " الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبولة والشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة انباء عن تعريف الحق. فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى: " فالحقيقة فى عرف الصوفية هى المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة. وأن الشريعة هى الرسوم والاوضاع التى تعبر عن ظاهر الاحكام وتجرى على الجوارح وقد اجمع الصوفية فى كل عصر على ضرورة التزام الشرع واتباع الدين ولكنهم لم يفهموا فى أى وقت من الاوقات من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرد طقوسها بل كانوا دائماً ينحون عن فهم الدين والشريعة نحوا يختلف قليلا أو كثيراً عن نحو الفقهاء".

ومما يدل على أن التزام الشريعة والاقتداء الدقيق بسنة الرسول كان من دأب قدماء الصوفية تلك الصيحة التى صاحها ابو القاسم القشيرى فى وجه صوفية عصره مطالباً اياهم بالرجوع بالتصوف إلى سيرته الاولى وذلك لما رأى منهم من التراخى والفتور فىمسائل الشريعة اعتماداً على ما سموه بالحقيقة. ثم أتى الغزالى بعد القشيرى بنحو نصف قرن فأخذ على عاتقه مهمة

---

(١) انظر : د. قاسم غنى: التصوف الاسلامى وتاريخه، ص ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤.

التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين أو بين الحقيقة والشريعة وأقام من الدين أساسا للتصوف فمزج عناصر التصوف مزجا تاما بعناصر من القرآن والحديث ورفع بذلك من قيمة التصوف(١) .

ويعتبر المحققون من الصوفية علوم الظاهر مرحلة أولى في الطريق إلى الباطن فالباطن والظاهر أو الحقيقة والشريعة متلازمان بالنسبة للسالكين من المتصوفين. فالصوفى يجب أن يراعى فى سلوكه وما يفعله من أعمال أو يفوه به من أقوال احكام الشريعة وتوجيهات الحقيقة. فالصلاة مثلا حينما يؤديها المريد يجب أن تكون مشتملة على ما يقرره الفقه من شروط وأركان لاتتم من الوجهة الشرعية إلابها فى حين أنه يجب أن يكون حاضر القلب وهو يؤدى كل ركن من اركان الصلاة منصرفا عن كل ماعدا الله فإن هو فعل ذلك كان مطبقا فى سلوكه مقتضيات الشريعة. ويستدل هؤلاء الصوفيون على أن للدين ظاهر وباطن على آيات من القرآن الكريم وأحاديث نبوية ومن هذه الأحاديث ماذكره السيوطى : فقال أخرج أبو نعيم عن ابن مسعود قال أن القرآن انزل على سبعة أحرف مامنها حرف الاله ظهر وبطن وماجاء فى قصة موسى مع الخضر عليهما السلام.

يقول تعالى " فوجد عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما " [الكهف : ٦٥].

فهذه الأية وغيرها من الآيات تدل على أن للدين ظاهر وباطن أو حقيقة وشريعة وأن هناك توافق بين الحقيقة والشريعة ولكن بعض الصوفية اعتبر الشريعة اسلوبا من أساليب السلوك الخلقى أو نوعا من أدب النفس التى وضعها القدماء ولم يقسموها إلى فروض وسنن بل اطلقوا الأمر اطلاقا ولم

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٩ - ١٢٠.

يفرقوا بينهما وربما وضعوا النوافل فى مرتبة اعلى من الفرائض لأنها فى زعمهم الوسيلة التى يتقرب بها العبد من ربه. وخالف بعضهم الفقهاء فى اعتبارهم النية أفضل من العمل وفى تقديم التأمل على العبادة ووالتحريم على الاباحة.

ونظر هؤلاء الصوفية إلى باطن الشريعة دون ظاهرها وإلى الحكمة فى التشريع دون القيام بالأمر المشرع فالانسان مكلف من قبل الشرع لا ليقوم باداء فرض فرضه الله عليه وحسب بل لان التكليف يحقق غاية عليا قصد إليها المشرع وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الأمور التى تماثله وإذا كان الأمر كذلك ظهرت ضآلة الأداء الفعلى للأمر المكلف به بازاء النية الصادقة فى أدائه وظهرت ضآلة رسوم العبادة بازاء التأمل الذى هو جوهر العبادة ومعنى هذا أن مناط التكليف عند هؤلاء الصوفية هو القلب لا الجوارح وخلاص العبد هو فى اخلاص نيته لا فى القيام بالعمل وباتجاه العبد هذا الاتجاه حصل الفوائد الروحية من العبادة وكان لها أثرها فى تطهير النفس وتصفية القلب ووتحقق العبد بمعرفة الرب. وهى فى نظرهم الغاية القصوى والمقصد الاسمى الذى يقصد إليه الشارع من التكليف.

وهذا موقف على مافيه من نبل الغاية وصدق النظرة الروحية كثيراً ما أخذ به ضعفاء القلوب من الصوفية فزلت اقدامهم ووقعوا فى نحو من الاباحية والقول برفع التكاليف استناداً إلى أن الغاية إذا تحققت استغنى عن الوسيلة فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله اصبح فى غنى عن مخاطبة الشرع له.

وآخرون من الصوفية ينظرون إلى الشريعة نظرة أخرى فيقومون بشعائر الدين كما كلفوا به ولكنهم لايرون فيها الا رموزاً يقصد بها معان باطنية يذهبون فى فهمها كل مذهب فرسوم الشريعة هى الظاهر ومعانيها التى

هى أعمال القلوب هى الباطن وليس للظاهر قيمة فى ذاته وانما قيمته فى المعنى الذى يقصد منه[1] .

فهم يأولون الصلاة والصوم والحج ولاذكر هنا مثالا واحد من امثلة التأويل لبعض مناسك الحج أورده أبو نصر السراج فى كتابه اللمع يقول السراج[2] : فإذا بلغوا (أى الحجاج) الميقات غسلوا ابدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة وإذا نزعوا ثيابهم للاحرام تجردوا وحلوا العقد واتزوا وارتدوا فكذلك نزعوا عن اسرارهم الغل والحسد وحلوا فى قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ولم يعودوا إلىماخرجوا منه من ذلك فإذا قالوا " لبيك لا شريك لك " لا يجيبون بعد ذلك دواعى النفس والشيطان والهوى بما أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لاشريك له فإذا استلموا الحجر الاسود وقبلوه علموا أنهم يبايعون الله بايمانهم فمن الأدب الا يمدوا بعد ذلك ايمانهم إلى مراد وشهوة فإذا جاءوا إلى الصفا فمن الأدب الا تعترض كدورة الصفا قلوبهم فإذا هم هروولوا بين الصفا والمروة وأسرعوا فى مشيتهم فمن الأدب أن يسرعوا فى الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم ".

فهنا نجد لكل عمل من أعمال الجوارح عملا يوازيه من أعمال القلوب ونجد الحج سفرا روحيا اكثر منه سفرا بدنيا ومجموعة من الاقوال والافعال ولاشك أنها نظرة عميقة فى الدين متى التزمت حدوده ولم تخرج عنه ولكنها نظرة محفوفة بالخطر لانها قد تؤدى إلى المبالغة فيما اعتبر روحانيا أو باطنيا فى شعائر الدين إلى الحد الذى يؤدى إلىاسقاط التكاليف واحلال التكاليف

---

(١) انظر : د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام، ص ١٢٢-١٢٥.
(٢) اللمع ، ص ١٧١.

الروحية محل التكاليف الشرعية كاحلال الحج بالهمة مكان الحج إلى البيت الحرام أو احلال الذكر محل الصلاة ونحو ذلك.

وهناك طائفة اخرى هم " الملامتية "(١) يتعمدون الظهور بين الناس بما يشعر أنه مناف لظاهر الشرع استجلابا للذم والملامة لانهم يعتبرون الدين معاملة بينهم وبين الله وسرا لا يطلع عليه أحد سواه.

هذه كلها وجهات نظر للصوفية فى الشريعة والحقيقة وكلها ماعدا الاولى اتجاهات فى الدين وراء الحدود التى رسمها الفقهاء واخراج له عن الدائرة التى حصر الفقهاء الدين فيها وهى نزعات عملت عندما صدقت على توسيع الافق الروحى للعبادات وأن افسد جمالها فى بعض الاحيان ضعفاء الايمان من الصوفية أنفسهم أو من الدخلاء عليهم.

ونستطيع أن نقول أن جمهور الصوفية مجمعون على أن الفقه فى الدين يشمل العلم بأحكام الظاهر وأحكام الباطن جميعاً.

---

(١) انظر : د. ابو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام، ص ١٢٧.

الفصل الثانى

المقامات والأحوال

المقامات والأحوال :

المقام هو ما يتحقق به العبد منازلة من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق بضرب تطلب ومقاسات تكلف فمقام كل أحد موضع اقامته عند ذلك وشرطه الا يرتقى من مقام إلى مقام آخر مالم يستوفى احكام ذلك المقام فأن من لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم وهكذا ولا يصح لاحد منازلة مقام الا بشهود اقامة الله تعالى اياه بذلك ليصبح بناء أمره على قاعدة صحيحة.

أما الحال فهو معنى مايرد على العبد من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج.

والأحوال مواهب والمقامات مكاسب والاحوال تأتى من عين الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترقى فى حاله(١) .

فالمقامات أشبه بشئ بمنازل طريق السفر الحسى. والاحوال أشبه بما يعرض للمسافر فى سفره من أحداث ومغامرات غير متوقعة.

ويتفق الصوفية بتقسيم الطريق إلى احوال ومقامات وأن اختلف عددها عند كل منهم وأن اختلفت اوصافها باختلاف الصوفية ولكنها دائما تبدأ عندهم بمقام التوبة وتنتهى بمقام المشاهدة.

وكما اختلفوا فى عدد المقامات لهم اختلاف ايضا فى منازل السير هل هى من قسم المقامات ؟ أو من قسم الاحوال ؟ والفرق بينهما أن المقامات

---

(١) انظر : القشيرى: الرسالة القشيرية جـ ١ تحقيق د. عبد الحليم محمود، ص ٣٦-٣٧.

كسبية والاحوال وهبية ومنهم من يقول الاحوال من نتائج المقامات والمقامات من نتائج الاعمال فكل ماكان اصلح عملا كان اعلا مقاما وكل من كان أكمل مقاما كان أعظم حالا ففيما اختلفوا فيه الرضا هل هو حال أو مقام ؟ فقيل أن حصل بكسب فهو مقام والا فهو حال ثم يقول ابن القيم(١) والصحيح فى هذا أن الواردات والمنازلات لها أسماء باعتبار احوالها فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند أول ظهورها فإذا نازلته وباشرها فهى أحوال فإذا تمكنت منه وثبتت له من غير انتقال فهى مقامت فالذى كان بارقا هو بعينه الحال والذى كان حالا هو بعينه المقام وهذه الاسماء له باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره له وثباته فيه.

ومن المقامات مايكون جامعا لمقامين ومنها مايكون جامعا لأكثر من ذلك. ومنها مايتدرج فيه جميع المقامات فالتوبة جامعة لمقام المحاسبة والخوف والتوكل جامع لمقام التفويض والاستقامة والزهد جامع لمقام الرغبة والرهبة ومقام المحبة جامع لمقام الفرقة والخوف والرجاء والارادة وكل مقام من هذه المقامات السالكون بالنسبة إليه ابرار ومقربون فالابرار فى اذياله والمقربون فى ذروة سنامه وكلما قطع السالك منزلة استقبل اخرى وقد يعرض للسالك أعلى المقامات والاحوال فى أول بداية سيره فينفتح عليه من حال المحبة والرضا والأنس والطمأنينة مالم يحصل لسالك فى نهايتها ويحتاج هذا السالك فى نهايته إلى البصيرة والتوبة والمحاسبة أعظم من حاجة صاحب البداية إليها فليس من ذلك ترتيب كلى لازم للسلوك.

---

(١) انظر : مدارج السالكين جـ ١ ، ص ٧٣ - ٧٤.

وأنني سوف اشرح بأسلوب الصوفية معراج المؤمن الروحي بدءا وسيرا وسلوكا في طريق السير إلى الله من أحوال ومقامات وترقي المريد فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة.

(أ) المقامات :

- مقام التوبة :

" أول المقامات التوبة فالتوبة هي التي تغسل سواد القلب فأطلب من الله تعالى التوبة دائماً فإذا ظفرت بها فقدطاب وقتك لأنها موهبة من الله يضعها حيث شاء من عباده فأن ظفرت بها فقد أحبك الله لقوله تعالى : أن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فأن تبت فأنت من المحبوبين وأن لم تتب فأنت من الظالمين. قال الله تعالى ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ومن تاب ظفر ومن لم يتب خسر ".

ولقد سئل الجنيد عن التوبة ماهي ؟ فقال : " التوبة هي نسيان ذنبك "(١) وقال عنها النوري : " التوبة أن تتوب من ذكر كل شئ سوى الله عز وجل"(٢) ويشرح ذو النون المصري أنواع التوبة بأنها " توبة العام من الذنب وتوبة الخاص من الغفلة وتوبة الانبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ مانالـه غيره "(٣) وبين المولى جلا شأنه فوائد التوبة بقوله : " وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون ". ويفسر هذه الآية ابى طالب المكي قائلا : ارجعوا إلى الله من هوى نفوسكم ومن وقوفكم مع شهواتكم عسى أن تظفروا ببغيتكم في المهاد وكي تبقوا في نعيم لا زوال له ولا نفاذ ولكي تفوزوا وتسعدوا بدخول الجنة وتنجوا من النار فهذا هو الفلاح ويقول المولى : " يأيها الذين

(١) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٩٢.
(٢) المرجع السابق : ص ٩٣.
(٣) المرجع السابق : ص ٩٣.

آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهار " وسئل الحسن عن التوبة النصوح فقال : هى ندم بالقلب واستغفار باللسان وترك الجوارح.

وليس من الاشياء اوجب على هذا الخلق من التوبة ولا عقوبة أشد عليهم من فقد علم التوبة وقد جهل الناس علم التوبةومن يقول أن التوبة ليست بفرض فهو كافر ومن رضى بقوله فهو كافر وقد جعل على كرم الله وجهه ترك التوبة مقامات فى العمى وقرنه باتباع الظن ونسيان الذكر ففرض التوبة لابد للتائب منه ولايكون محقا صادقا إلا بالاقرار بالذنب والاعتراف بالظلم ومقت النفس على الهوى وحل الاصرار الذى كان عقده على اعمال السيئات والندم على مافات من الجنايات. وحقيقة الندم أن كان حقا ان لايعاود إلى مثل ما وقع الندم عليه ثم اعتقاد الاستقامة على الأمر ومجانبة النهى.

إذن فأول ما يبدأ به السالك إلى الله طريقه هو التوبة وتبدأ التوبة بالاستغفار وحقيقة الاستغفار أن لا يكون لك مع غير الله قرار وهو بهذا الوضع أمان للمستغفر من عذاب الله.

والتوبة الصادقة ينبثق منها النية والاخلاص ويتفرع عنها الجانب النفسى وهو المحاسبة والمراقبة فإذا تحقق السالك بمقام التوبة واستوفى جميع أحكامه انتقل إلى القسم الذى يليه وهو مقام الزهد.

النية والاخلاص :

لابد فى كل عمل يأتيه الانسان من النية ومن الاخلاص فى النية وذلك لكى يترتب الأجر والثواب من الله على العمل. ويقول صلى الله عليه وسلم "انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ مانوى فمن كانت هجرته إلى الله

ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه ".

ويفسر الصوفية قول الرسول صلى الله عليه وسلم (من حسنت نيته صلح عمله) فحسن النية فيما بينك وبين الله بتوجه القلب بالتعظيم لله والتعظيم لأمر الله والتعظيم لما به أمر الله وفيما بينك وبين العباد بتوجيه النفوس بالنصيحة لهم مع القيام بالحقوق وترك الخطوط ونبذ العوارض مع الصبر لله والتوكل على الله.

وعرف الاخلاص القشيرى بقوله : " سمعت الاستاذ ابا على الدقاق يقول : الاخلاص التوقى عن ملاحظة الخلق والصدق التقى عن مطالعة النفس فالمخلص لا رياء له والصادق لا اعجاب له. وقال ذو النون المصرى الاخلاص لا يتم الا بالصدق فيه والصبر عليه والصدق لا يتم إلا بالاخلاص فيه والمداومة عليه ".

ويقول عنه الجنيد " الاخلاص ما أريد به الله فى أى عمل كان".

وقال عنه رويم " الاخلاص ارتفاع رؤيتك من الفعل ".

وقال عنه أبو يعقوب السوسى " الخالص من الاعمال مالم يعلم به ملك فيكتبه ولا عدو فيفسده ولا النفس فتعجب به ومعناه انقطاع العبد إلى الله جل وعز والرجوع إليه من فعله.

المحاسبة وجهاد النفس :

أعلم أن النقصان يبدو من الغفلة والغفلة تنشأ من آفات النفس والنفس مجبولة على الحركة وقد أمرت بالسكون وهو ابتلاؤها لتفتقر إلى مولاها وتبرأ من حولها وقواها ومثل ذلك قوله تعالى (ولا تموتن الا وانتم مسلمون لتفزعوا

إليه فتقولوا " ربنا افرغ علينا صبرنا وتوفنا مسلمين " وكما قال " وكان الانسان عجولا خلق الانسان من عجل " ثم قال " سأريكم آياتى فلا تستعجلون" وقال " أتى أمر الله فلا تستعجلوه " فأخبر عن وصفه بالعجلة ثم أمره بتركها للبلوى فأن نزلت السكينة وهى مزيد الايمان سكنت النفس عن الهوى بإذن منفسها وأن حجب القلب بالغفلة وهى علامة الاختصار والتفرغ تحركت النفس بطبعها فأن سكنت عن حركتها فبالمنة والفضل وأن تركت بوضعها فبالابتلاء والعدل فأول البلاء اختلافها وأول اختلافها خلافها ومقدمته الهمة وبابه السمع وهو طريق إلى الكلام والنظر والقول طريق إلى الشهوة والشهوة مفتاح الخطيئة والخطيئة مقام من النار حتى يزحزح عنها الجبار بالتوبة فى الدنيا والعفو فى العقبى.

ومحاسبة النفس تكون بوزن ما تأتيه من أعمال بميزان الشرع وميزان الاخلاص واصلاح حالها أن رأى فى ذلك تقصير منها أى بجهادها وجهاد النفس يكون بالعلم والرياضة. يقول أحد الصوفية " إذا اردت جهاد النفس فأحكم عليها بالعلم فى كل حركة واضربها بالخف عند كل خطرة واسجنها فى قبضة الله اينما كنت وأشك عجزك إلى الله كلما غفلت فهى التى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها فأن سخرت لكم فى قضية فجدير أن تذكروا نعمة الله عليكم وتقولوا (سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين) ومهما يكن من شئ فأن موت النفس يكون بالعلم والمعرفة والاقتداء بالكتاب والسنة.

وبعد محاسبة النفس تأتى المراقبة وهى اليقين بأن الله عليه رقيب لقوله تعالى : (ونحن اقرب إليه من جبل الوريد) ولقد حث الصوفية على المراقبة بقولهم " ثم عليك ايها السالك بطريق الآخرة بتحصيل ما أمرت به فى ظاهرك فإذا فعلت ذلك فأجلس على بساط المراقبة وخذ بالتخليص فى باطنك حتى لا

يبقى فيه شئ عنه نهاك واعط الجد حقه واقلل النظر إلىظاهرك، أن اردت فتح باطنك لاسرار ملكوت ربك مما ورد عليه من خطرات تصدك عن مرادك فأعلم اولا قرب ربك منك علما يباشر قلبك بتكرار النظر فى جلب منافعك ودفع مضارك "(١) .

مقام الزهد :

الزهد فيما يرى الصالحون مأخوذ من قوله تعالى: " لكى لا تاسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم " وإذا تاب الانسان والتزم الورع وأصبح زاهداً فأنه يكون قد قطع مرحلة لا بأس بها من مراحل التمهيد للبدء فى التصوف لانه بالورع والزهد يكون قد انتهى من عقبات الجانب المادى الذى يحجبه عن السير إلى الله.

والورع من مقتضيات الزهد " الورع نعم الطريق لمن عجل ميراثه وأجل ثوابه فقد انتهى به الورع إلى الأخذ من الله وعن الله والقول بالله والعمل لله وبالله على البينة الواضحة والبصيرة الفائقة فهم فى عموم اوقاتهم وسائر احوالهم لايدبرون ولايختارون ولايريدون ولايتفكرون ولاينظرون ولاينطقون ولايبطشون ولايمشون ولايتحركون الا بالله ولله من حيث لايعلمون. هجم بهم العلم على حقيقة الأمر فهم مجموعون فى عين الجمع لايتفرقون فيما هو أعلى ولا فيما هو أدنى وما أدنى الأدنى فالله يوزعهم عن ذلك ثوابا لورعهم مع الحفظ لمنازلات الشرع عليهم ومن لم يكن لعلمه وعمله ميراث فهو محجوب بدنيا أو مصروف بدعوى وميراثه التعزز لخلقه والاستكبار علىمثله والدلالة على الله بعمله فهذا هو الخسران المبين والعياذ بالله العظيم من ذلك والاكياس يتورعون عن هذا الورع ويستعيذون بالله منه

(١) ابن عباد الشافعى: المفاخر العلية، ص ٧٥.

ومن لم يزد بعلمه وعمله افتقاراً لربه وتواضعا لخلقه فهو هالك فسبحان من قطع كثيراً من الصالحين بصلاحهم عن مصلحتهم كما قطع كثيراً من المفسدين بفسادهم عن موجدهم فاستعذ بالله أنه هو السميع العليم "[١] ويوجب مقام الزهد للزاهد أن يخرج من قلبه حب الدنيا وحسد اهلها على ماهم فيه ومن أجمل مايقوله الصوفية "حقيقة الزهد فراغ القلب مما سوى الرب تبارك وتعالى"[٢] . ويقولون " العباد بنوا أمرهم على عشرة أصول : على الصوم - والصلاة - والذكر والتلاوة - والدعاء والاستغفار - والتضرع - والبكاء - واعتزال الناس - وتحصيل هذا القوت من وجه حلال وبساطهم الذكر والزاهد يزيد عليهم بأربعة أوصاف الزهد فى الدنيا عموما وفى الناس خصوصا - ويكشف الغيب الملكوتى والتحيز للاحوال ومقامات الرجال وبساطهم الفكر "[٣].

" ولا يقتضى الزهد فى رأى الصوفى أن يكون الزاهد فقيراً لايملك شيئا من أسباب الدنيا بل قد يتفق الزهد مع وجود هذه الاسباب وعلامة زهد الزاهد المتسبب ايثاره مما يملك كما أن علامة زهد الزاهد المتجرد وجود الراحة النفسية من الفكرة فى الاسباب "[٤] وذلك مع عدم الاستكثار من متاع الدنيا.

ويتعمق الصوفيون فى تحليل مايبعث السالك للطريق على الزهد هناك باعث متعلق بالايمان بالحياة الاخروية ايمانا تماما بحيث إذا آمن السالك بلقاء الله فى الدار الاخرة وأن هذا اللقاء قريب استحقر الدنيا وجعلها ممرا يعبر منه إلى الله هناك باعث آخر مستند إلى أساس ميتافيزيقى من تفسير الوجود بحيث

---

(١) ابن الصباغ : درة الاسرار، ص ١٠١-١٠٢، ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن : تحقيق د. عبد الحليم محمود، ص ٢٠٢-٢٠٣.
(٢) ابن الصباغ : درة الاسرار، ص ٨٩.
(٣) ابن عباد الشافعى : المفاخر العلية، ص ٨٨.
(٤) التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص ٢٣٥.

إذا آمن السالك بأنه لايتصف بالوجود الحق الا الله وبأن الكون كله بما فيه من كائنات ليس له رتبة الوجود الحقيقى أو وجوده أمر متوهم زهد فيما لا وجود له على التحقيق.

وتدعيما للتوبة وتثبيتا للاخلاص لابد للمريد أو السالك إلى الله أن يخلو وربه فترة من الزمن وتسمى هذه الفترة فترة العزلة أو فترة الخلوة يلازم فيها السالك الذكر والمراقبة والاستغفار والتوبة.

والذكر ركن قوى فىطريق الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى ولايصل أحد إلى الله الا بدوام الذكر ويقول الله تعالى (يأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيراً) (الاحزاب : ٤١).

وقد ذكر الرسول صلى الله فائدة الادعية والاذكار بقوله " فى صحف ابراهيم عليه السلام : وعلى العاقل أن يكون عارف بزمانه ممسكا بلسانه مقبلا على شأنه وعلى العاقل أن يكون له أربع ساعات ساعة يحاسب فيها نفسه وساعة يناجى فيها ربه وساعة يفضى فيها إلىاخوانه الذين يبصرون عيوبه ويدلونه على ربه وساعة يخلى فيها بين نفسه وشهواته المباحة ".

ولقد لقن رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من اصحابه الذكر ففيما رواه شداد ابن أوس من حديث صحيح قال : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : " هل فيكم غريب يعنى من أهل الكتاب قلنا لا يارسول الله فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بغلق الباب ثم قال : ارفعوا ايديكم وقولوا لا اله إلا الله فرفعنا ايدينا وقلنا لا اله الا الله ثم قال صلى الله عليه وسلم " الا فابشروا فأن الله قد غفر لكم ". وأما تلقينه لبعض اصحابه صلى الله عليه وسلم على انفراد فقد قال على ابن أبى طالب كرم الله وجهه سألت

رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله دلني علـى أقرب الطرق إلىالله وأسهلها على عباده وافضله عنده فقال صلى الله عليه وسلم " يا علي عليك بدوام ذكر الله سرا وجهرا وقل لا اله إلا الله قلبا وقالبا " فقال علي : كل الناس يذكرون الله يارسول الله وانما اريد أن تخصني بشئ فقال صلى الله عليه وسلم " يا علي أن افضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا اله إلا الله " ثم قال : " الحمد لله اللهم انك بعثتني بهذه الكلمة وامرتني بها ووعدتني عليها الجنة لاتخلف الميعاد " وكان هذا التلقين النبوى اساس تلقين الذكر عند أهل الطريق ولذلك كان للذكر أهمية عظمى عند الشاذلي وكان يقول في ذلك " هن ثلاث فرغ لسانك للذكر وقلبك للتفكر وبدنك لمتابعة الأمر وأنت إذن من الصالحين ".

ويرى جميع الصوفية أنهم مهما أشادوا بالذكر وتحدثوا عن فوائده ومزاياه فإنهم لايؤتونه حقه وأنهم يرونه بعد التوبة والاخلاص الباب إلى الترقي في الدرجات وطي المسافات وإلى الفتح والالهامات وإذا ما استرسل الانسان في الذكر أثمر الذكر ثماراً كثيرة منها التوكل والاستمرار في الذكر يقود الانسان إلى الحب والرضا ويلي مقام الزهد مقام الصبر فأداء كل فريضة وترك كل معصية لا يتم إلا بالصبر لأن قلب السالك يكون مشغولا في أي مقام أو حال كان عليها فهو أما موافق لرغبته أو مخالف لرغبته فإنه في حاجة إلى الصبر على كلتا الحالتين وليس الطريق الصوفي بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة وإنما بالصبر واليقين في الهداية " وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بأياتنا يوقنون " ، وأكابر الصوفية يصبرون على تقبل الأذى ماداموا مؤمنون بقضاء الله فهم لايجزعون بوجود المصائب ونزول الشدائد بل يصبرون على مايريد الله.

مقام الشكر :

يقول أبو سعيد الخراز " الشكر والاعتراف للمنعم والاقرار بالربوبية ". والشكر قسمين شكر باللسان وهو التحدث بالنعمة والقسم الثانى هو شكر الجنان وهو الاعتراف بأن الله هو وحده المنعم.

مقامات الخوف والرجاء :

الخوف هو خشية حدوث أمر مكروه غير محمود أو فقدان أمر مستحسن ومعنى ذلك أن الانسان إما أن يخاف أن يحدث له شئ يسوؤه وأما أن يخاف أن يفقد شيئا يعتز به والرجاء هو تعلق القلب بحصول أمر محبوب فى المستقبل والسالك يتحقق بمقام الخوف حينما يخشى أن يسلبه الله ما عليه من احوال ومقامات لعلمه أن الله ذو حكم نافذ ومشيئته قاهرة ومتى اراد أن يسلبها منه فعل ذلك.

وخوف الصوفية من أن تسلب عنهم احوالهم ومقاماتهم هو خوف الخاصة وهو يختلف عن خوف العامة الذين يخافون عقوبة الله عند وقوع المعصية منهم كما يخافون على اجسادهم من النار على أن خوف السالك من أن تسلب عنه احواله ومقاماته لا ينبغى أن يستبد به وعلى السالك الا يفقد الرجاء فى الله وأن الله ماخوفه الا ليجمعه عليه وليرده بذلك إليه وبهذا يكون الخوف باعثا على الرجاء.

مقام التوكل :

التوكل من أعلى مقامات اليقين وأشرف أحوال المقربين قال الله الحق المبين (أن الله يحب المتوكلين) فجعل المتوكل حبيبه والقى عليه محبته وقال عز وجل (وعلى الله فليتوكل المتوكلون) فرفع المتوكلين إليه وجعل مزيدهم فيه وقال جلت قدرته (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) وعافيه مما سواه فمن

كان الله تعالى كافيه فهو شافيه وعافيه ولا يسأل عما هو فيه فقد صار المتوكل على الله تعالى من عباد الرحمن الذين اضافهم إلى وصف الرحمة ومن عباد التخصيص الذين ضمن لهم الكفاية وهم الذين وصفهم فى الكتاب بقوله سبحانه (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وهم الذين كفاهم فى هذه الدار المهمات ووقاهم بتفويضهم إليه السيئات يقول تعالى (اليس الله بكاف عبده) وقوله تعالى (وأفوض امرى إلى الله أن الله بصير بالعباد فوقاه الله سيئات مامكروا). ولقد عرف سرى السقطى التوكل بأنه " الانخلاع من الحول والقوة " وقال عنه سهل " التوكل الاسترسال بين يدى الله تعالى ".

مقام الرضا :

الرضا عند الله سبحانه وتعالى من أعلى مقامات اليقين بالله وقد قال تعالى (هل جزاء الاحسان إلا الاحسان) فمن أحسن الرضا عن الله جازاه الله بالرضا عنه فقابل الرضا بالرضا وهذا غاية الجزاء ونهاية العطاء وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لطائفة من المؤمنين ما أنتم قالوا عن المؤمنين فقال ما علامة ايمانكم قالوا : نصبر على البلاء - ونشكر عند الرضا - ونرضى بمواقع القضاء فقال : مؤمنون ورب الكعبة.

ولقد عرف الجنيد الرضا بأنه " ترك الاختيار ".

وقال عنه ذو النون المصرى" الرضا سرور القلب بمر القضاء ".

وقال عنه الحارث المحاسبى" الرضا سكون القلب تحت جريان الحكم".

وقد اختلف العراقيون والخراسانيون فى الرضا هل هو من الاحوال أو من المقامات فأهل خراسان قالوا الرضا من جملة المقامات وهو نهاية التوكل ومعناه أنه يئول إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه. وأما العراقيون فأنهم قالوا الرضا من جملة الاحوال وليس ذلك كسبا للعبد بل هو نازلة تحل بالقلب

كسائر الاحوال ويمكن الجمع بين اللسانين فيقال بداية الرضا مكتسبة للعبد وهى من المقامات ونهايته من جملة الاحوال وليست مكتسبة.

وتكلم الصوفيون فى الرضا فكل عبر عن حالة وشربه فهم فى العبارة عنه مختلفون كما أنهم فى الشرب والنصيب من ذلك متفاوتون.

ونلاحظ أن تحقق السالك بمقام الرضا هو فى الحقيقة لازم تحققه بمقام التوكل وبذلك يكون بين الرضا والتوكل ارتباط وثيق للغاية. فالراضى بأحكام الله يكون ملقيا قياده إلىالله فىكل أموره ومعتمداً عليه وواثقا به فى ايصال المنافع إليه وهذه هى صفة المتوكل على الله.

مقام المحبة :

تقوم النزعة الصوفية على أن " أهم صفات الالوهية ليست الارادة المطلقة المسيطرة على كل شئ بل الجمال المطلق والحب المطلق المنبثين فى سائر انحاء الوجود والعالم فى نظرهم مظهر من مظاهر الارادة الالهية من غير شك ولكن فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهى وصورة يتجلى فيها الحب الالهى والله الذىصوره اوائل الزهاد بصورة المعبود الذى يجب أن يذل له العبد ويخشاه صوره هؤلاء بصورة المحبوب الذى يحبه العبد ويناجيه ويستأنس بقربه ويطمئن إلى جواره ويشاهد جماله فى قلبه وفى كل ماظهر فى الوجود من آثاره.

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى أن الله يحب كذا ولا يحب كذا كقوله تعالى (أن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا) (يحبهم ويحبونه) (المائدة : ٥٣) وقوله تعالى : (ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين)

(البقرة : ٢٢٢) وقوله تعالى : (ان الله لا يحب المعتدين) (البقرة: ١٨٩) (والله لا يحب المفسدين) (المائدة : ٦٤).

أما الاحاديث النبوية التى ورد فيها ذكر الحب الالهى فهى كثيرة يقول الحديث القدسى (لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجليه التى يمشى عليها ... الخ).

وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم" ماكان الله ليعذب حبيبه بالنار"(١) ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم " أن الله يعطى الدنيا من يحب ومن لا يحب ولا يعطى الايمان إلا من يحب "(٢) .

إذن " فالمحبة حالة شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبد وأخبر عن محبته للعبد ". فالحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد والعبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه والمحبة على لسان العلماء هى الارادة وليس مراد القوم بالمحبة الارادة فأن الارادة لا تتعلق بالقديم الا أن تحمل على ارادة التقرب إليه والتعظيم له فمحبة الحق سبحانه للعبد أرادته لانعام مخصوص عليه كما أن رحمته له ارادة الانعام فالرحمة أخص من الارادة والمحبة أخص من الرحمة فأرادة الله تعالى لأن يوصل إلى العبد الثواب والانعام تسمى رحمة وارادته لأنه يخصه بالقربة والاحوال العلية تسمى محبة وارادته سبحانه صفة واحدة فبتفاوت متعلقاتها تختلف اسماؤها فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبا وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة "(٣) .

(١) أبى طالب المكى : قوت القلوب، ص ٩٩.
(٢) المرجع السابق : ص ٩٩.
(٣) القشيرى : الرسالة جـ ٢، ص ٦١١ - ٦١٢.

والمحبة كما يقول د. ابو العلا عفيفى فى مقدمته على كتاب التصوف الاسلامى للاستاذ نيكولسون : هى مشاهدة الله فى القلب وفناء المحب فى المحبوب وهو ليس كالنرفانا الهندية محوا تاما للشخصية الانسانية بل هو محو يعقبه صحو وفناء يعقبه بقاء هو فناء عن الارادة الانسانية مثلا لتحقق الفانى بأن الارادة الحقيقية هى ارادة الله فهو يفنى عن ارادته الخاصة ليبقى بالارادة الالهية ويفنى بعمله ليبقى بعمل الله وكهذا.

وحب العبد لربه نزعة روحية سبقت الاسلام بأزمان ويرون أن داود كان يقول : " اللهم أنى اسألك حبك وحب من يحبك والعمل الذى يبلغنى حبك اللهم اجعل حبك أحب إلى من نفسى وأهلى ومن الماء البارد " فالمؤمن يحب الله أى يطيعه ليدخل الجنة ويسلم من النار وهو حب نفعى ولكن الصوفية رأوا أن يجردوا الحب من الصفة النفعية فيجعلوه خالصا لذات الله بغض النظر عن رجاء الثواب والخوف من العقاب والحقيقة أن أهل الحقيقة جميعاً تكلموا فى الحب الالهى لأن هذه الحال هى الفرق بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعا فى الثواب وخوفا من العقاب ولا يستقيم حال المتصوف إلا أن أخلص من دنياه واخراه فلايكون له مأرب غير لقاء الحبيب(١) .

ونلاحظ أن المحبة شاملة على جميع المقامات والاحوال فالانسان لايحب محبوبا الا بعد العلم بكمال ذات ذلك المحبوب ثم يتأكد هذا العلم عنده ويتوالى فيكون معرفة فتنبعث عن ذلك الارادة ثم الشوق إلى جمال هذه الذات ثم يلزم عن المحبة الصبر على شدة الطلب وينبعث له أثناء ذلك خوف الحجاب ورجاء القرب والوصال ثم تثمر المحبة الرضى بجميع مراد المحبوب

---

(١) انظر : زكى مبارك : التصوف الاسلامى جـ ١ ، ص ٢٨٢ – ٢٨٥.

والزهد فيمن سواه واعتقاد وحدانيته أعنى انفراده بصفات الكمال فأن ماسواه عدم محض واسناد الامور كلها اليه بالتفويض له والتوكل عليه وأما الأحوال التابعة للمحبة فهى مثل الأنس والبسط والقبض والمراقبة والهيبة والفناء والبقاء والمشاهدة وسائر الاحوال فقد دخل فى مجموع هذا المقام سائر المقامات والاحوال فأنها كلها مرادة له سواء كانت سابقة للمحبة او لاحقة بها. فالمحبة من أعلى مقامات العارفين(١) .

مما سبق يتضح لنا أن الطريق إلى المعرفة عند الصوفية ذو مراحل أو منازل يتخطاها السالك مرحلة مرحلة ومنزلا منزلا فإذا استوفى السالك آداب مرحلة منها استطاع الارتحال منها إلى مايليها.

واتفق الصوفية على تسمية هذه المراحل بأسم : المقامات من حيث أن السالك يقيم أو يقيمه الله فيها حتى يستوفى احكامها بحيث يتحقق بها نفسا وقلبا فيتصف بها ويبرأ مما فيها من صفاته النفسية وهو فى خلال مجاهداته فى أى مقام أقام به تصادفه بعض النوازل التى تنزل بقلبه فلا تدوم كالشعور بالخوف أو القبض أو البسط أو الأنس أو الهيبة أو ماشاكل ذلك واصطلحوا على تسمية ذلك بالاحوال وورود مثل هذه الاحوال يساعد السالك على التمكن فى مقامه والتثبت فى مجاهدته .

(ب) الاحوال :

يتداخل مع مقامات السلوك كثير من الاحوال منها الأنس والهيبة والوجد والفقد والقبض والبسط والفرق والجمع والغيبة والحضور والصحو والسكر والفناء والبقاء وتكون هذه الاحوال نتيجة التحقق بالمقامات وتردالاحوال على السالك للطريق دون ارادة منه لنفسه فهى محض مواهب الهبة " وهى تتنوع

---

(١) انظر : ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب، ص ٢٠.

بتنوع الواردات والواردات هى مايرد على قلب السالك من الاسرار الروحانية التى توجب احوالا فهناك وارد يوجب أنسا ووارد آخر يوجب قبضا وهكذا. ولما كانت الواردات التى ترد على السالك متنوعة تنوعت أحوال السالك وأعماله[1] .

وعلى السالك الا يغتر بالواردات فيركن إليها من دون واهبها وهو الله وعلامة ركونه إليها أن يطلب بقاءها حال وجودها وهذا ليس من أدب السلوك فى شئ لأن أدبه التجرد عن حظ النفس بالكلية فإذا صح السالك آدابه فى الواردات صحت لـه ثمراتها من الاحوال المختلفة التى سنتعرض لبعضها بالتفصيل.

١- القبض والبسط :

القبض والبسط من الاحوال التى ترد على السالك فى طريقه إلى الله والقبض والبسط حالتان نفسيتان متعاقبتان وفى القبض تشعر نفس السالك بالقلق والحزن والألم أما فى البسط فتشعر بالفرح والطمأنينة والرضا وبالنسبة للسالك ليل القبض ربما يكون أنفع لـه من اشراق نهار البسط وهو لايدرى أيهما أكثر نفعا.

٢- الفناء والبقاء :

ويلى حالى القبض والبسط حالى الفناء والبقاء والفناء عبارة عن حالة وجدانية لا يشعر فيها السالك بشئ من جوارحه الظاهرة ولا الأشياء الخارجية عنه ولا العوارض الباطنة فيه بل يغيب عن جميع ذلك ذاهبا إلى ربـه أولا ثم ذاهبا فيه.

---

(١) د. التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص ١٥٦.

ومن هذه الأقوال يتضح لنا أن هناك فناءات ثلاث أولها أن يفنى الله السالك عن أفعاله بأفعاله أى بمعنى فناء السالك عن ارادته وتدبيره مع الله فيسلب الله عن العبد ارادته وتدبيره فلايرى السالك لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق والفناء الثانى هو فناء السالك عن اوصافه بأوصاف الله فهو أن يكاشف السالك بأوصاف الله فيتحلى حينئذ بأوصاف الله تعالى على قدر طاقته.

والفناء الثالث فناء السالك عن ذاته بذات الله فهو أن يكاشف السالك بعظمة الذات فيستولى شهود الحق على باطنه ويغلب كون الحق على كونه فلا يعود يشعر بذاته.

ويحصل الفناء للسالك نتيجة تعلقه المستمر بالذات الالهية وحصر شعوره فى اتجاه واحد بعينه مدة طويلة ويكون ذلك فى الخلوة نتيجة الذكر.

والبقاء عند الصوفية أكمل من حال الفناء من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن احساسه بنفسه وبالعالم الخارجى وانما يحمى فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجى وبحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شئ.

والسالك كما يرى بعض الصوفية لا ارادة له ولا تدبير فى فنائه أو بقائه.

ومن عجب أن مقام الفناء الذى اتهم فيه المتصوفة بوحدة الوجود تارة والاتحاد والحلول تارة اخرى مقام من صميم التوحيد الاسلامى بل هو المقام الذى ترتكز عليه العبادات الربانية كافة أنهم ليرون الله فى كل شئ ومع ذلك يوقنون بأنه سبحانه فوق كل شئ وهذا أكمل درجات التوحيد فقلب المتصوفة لشدة حبهم لربهم أصبح فارغاً مما سوى الله جل جلاله.

والفناء الصوفى هو فناء معنوى لا فناء مادى كما توهم المتوهمون ولم ينف المتصوفة بهذا القول الايمانى العظيم وجود الكون ولم يتصوروا بل لم يجل بخواطرهم أن معنى ذلك وحدة وجود أو حلول أنهم قوم حجبتهم المحبة عما سوى الله فلم يروا فى الكون سواه مسألة حسية وجدانية ليس معناها أن الكون قد زال أو فنى وانما معناها أن القلب المحب قد استغرقه جلال محبة الأعظم فلم ير الا اياه.

يقول السراج الطوسى فى اللمع " غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق وقد اضافوا انفسهم بجهلهم إلى معنى يؤدى بهم إلى الحلول أو إلى مقاله النصارى فى المسيح عليه السلام فأن وجد فى كلام الكمل من المتصوفة معنى الفناء فى الله جل شأنه بالمعنى الصحيح المقصود من ذلك أن الارادة للعبد وهى من عند الله عطية ومعنى خروج العبد من اوصافه والدخول فى اوصاف الحق خروجه عن ارادته ودخوله فى ارادة الحق وذلك منزل من منازل أهل التوحيد وأما الذين غلطوا فى المعنى انما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن اوصاف الحق هى الحق وهذا كله كفر لأن الله تعالى لا يحل فى القلوب ولكن يحل فى القلوب الايمان والتوحيد له والتعظيم لذكره(١) . والسالك فى فنائه أو بقائه لا ارادة ولا مشيئة له فهما حالان واردان فيه بمحض المشيئة الالهية وإلى ذلك يشير أحد الصوفية بقوله " إذ شاء (الله) ابقاه (أى السالك) فى بحر الفناء غريقا وأن شاء ارجعه إلى ساحل البقاء تحققا وتحقيقا "(٢) .

---

(١) طه عبد الباقى سرور : التصوف الاسلامى والامام الشعرانى، ص ٩٦.
(٢) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، ص ١٦٧.

٣- الجمع والتفرقة :

الجمع جمع الهمة وهو أن تكون الهموم كلها هما واحداً وهذه حال المجاهد والرياضة.

والتفرقة التى هى عقيب الجمع : هو أن يفرق بين العبد وبين همومه فى حظوظه وبين طلب مرافقة وملاذه فيكون مفرقا بينه وبين نفسه فلاتكون حركاته لها وقد يكون المجموع ناظراً إلى حظوظه فى بعض الاحوال غير أنه ممنوع منها قد حيل بينه وبينها لا يتأتى له منها شئ وهو غير كاره لذلك بل مريد له لعلمه بأن فعل الحق به واختصاصه له وجذبه اياه مما دونه.

يقول الدكتور قاسم غنى بأن " الفرق هو ما ينسب إليك والجمع هو ما يسلب منك ومعنى ذلك أن أمور العبد الكسبية من مثل القيام بواجبات العبودية وما كان جديراً بالاحوال البشرية فأنه هو الفرق وكل ماكان من قبل الحق مثل حصول المعانى وظهور اللطف والاحسان فأنه هو الجمع والمرء مضطر لحيازة كليهما إذ كل من لم تكن له التفرقة ليست له عبودية وكل من لا يكون له الجمع ليس له معرفة فإذا ماقال العبد " اياك نعبد " فهو اثبات للتفرقة باثبات العبودية - وإذا قال " اياك نستعين " فأنه طلب للجمع ولذلك فأن التفرقة هى بداية الارادة والجمع نهايتها ".

الشيخ عند الصوفية :

الشيخ ليس إلا مرشداً للسالك فى أول الطريق فصحبة المشايخ مبعث أمن وسكينة وهداية للسالكين كماأنها مصدر نشاط لارواحهم ويعين لهم العبادات ومشجع على اكتساب الفضائل كصحبة حامل المسك أما أن تبتاع منه شيئا من مسكه أو تشم عبيرة على الأقل فطالب العلم يحتاج إلى معلم وطالب الصنعة يحتاج إلى صانع وجاهل الطريق يحتاج إلى رفيق رائد يرشده إلى

الطريق وطاعة أوامر الشيخ واجبة فيما أمر به الشرع فعلى المريد أن يعمل بأوامره ونصائحه وترتيبه له في اذكاره وأوراده ورياضة نفسه ومجاهداته.

ولا يصح أن ينقل نفسه من حال إلى حال أو من ذكر إلى ذكر قبل أن يتلقى اوامره فى ذلك وعلى المريد أن يكشف لشيخه عن حالته النفسية ومشكلاتها للعمل على مداواته وازالة ما استشكل عليه يوجهه الوجهة الصالحة فقلوب مثل هؤلاء الشيوخ الكمل كالبللور الصافى ينقلون شعاع الانوار المحمدية إلى قلوب مريديهم فتحرق هذه الانوار ماقد يكون لديهم من الاغبار والانوار المحمدية كالشمس إذا وضعت أمامها قطعة من البللور الصافى ووضعت شيئا فيمواجهتها ظهر لها حرارة وشعاع فإذا سلطتها على الشئ احرقته واشتعل ولو رفعت البللور ووضعت الشئ فى مواجهة الشمس دون وساطة البللور لا يشتعل ولا يحترق ومن الشيوخ من لهم نوع من التأثير الروحى وأن شئت قلت الايحاء فيتسلط هؤلاء الشيوخ على مريديهم بهذا التأثير أو الايحاء كما يتسلط المنوم المغناطيسى على وسيطه فيطيع أمره. فهؤلاء الشيوخ ينقلون مريديهم إلى مافيه صلاحهم بهذه الوسيلة.

ويمكن أن نلخص الشروط الاساسية للشيخ الذى يسترشد به المريد فى نظر الصوفية :

- أن يكون ذو علم كسبى أو علم وهبى حتى يكون اهلا للفتوى فى جوانب الشريعة والحقيقة.
- أن يكون له عمل أصيل للمعاش فليس التصوف كما يقول السلف " أن تصف قدميك وغيرك يمون لك ولكن ابدأ برغيفيك فاحرزهما ثم تصوف ".

- أن يكون الشيخ له سبق خلوه وعبادة ومجاهدة روحية وأن تتحقق فيه القدوة الحسنة حتى يذكر من حوله بتصرفات النبوة الاولى.
- الا يفرض على تلاميذه مقابلا لتربيتهم " اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون ".
- الا يتميز من تلاميذه بما يلفت النظر من مظهر أو نحوه مما يفيد معنى التزكية والتعالى " فلاتركوا انفسكم هو أعلم بمن أتقى ".
- الا يتعلق بدعاوى القائلين بمخالفة الشريعة للحقيقة ولا بشعوذة المتخصصين فى أسباب الظهور واحتراف المشيخة ولايبدع اصحاب المواكب والرايات والطبول والزمور.
- الا يتعلق بفلسفة الحلول والاتحاد والوحدة التى دسها خصوم التصوف الاسلامى عليه.
- الا يدعو إلى الانطواء والسلبية والضعف والخمول.

إذن فالسالك إلى الله فىنظر الصوفية يبتدئ بالتفرقة بين ما يشغله عن الله وبين مايساعده للوصول إلىالله ثم يتلوها بعد ذلك نقص كل ما يشغله عن الله. ثم الانشغال بالذكر ثم إذا اشتد أنسه بالله كان هناك الرفض أى الاحتقار لما سوى الله تعالى والسالك إلى الله لابد له أن يتقلب بين الاحوال والمقامات. ولقد اجمع الصوفية على أن السالك إلى الله تعالى لابد أن يتقلب بين الاحوال والمقامات " فالمريد فى مجاهداته وعبادته لابد وأن ينشأ له عند كل مجاهدة حالة نتيجة تلك المجاهدة وتلك الحال اما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد وأما أن لا تكون عبادة دائما وتكون صفة حاصلة للنفس من حزن وسرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات ولايزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة ".

الفصل الثالث

بعض اعلام الصوفية

فى الطريق إلى الله جلا جلاله اتجه نخبة من الرجال وصفوة من الناس يطلبون رضوان الله ويرجون رحمته يتفانون فى عبادته ويخلصون فى طاعته. أمثال الحارث المحاسبى والحسين بن منصور الحلاج والإمام الغزالى. وفى مصر انقسم المسلمين ابان القرن السابع الهجرى وما قبله إلى طوائف وشيع ومذاهب وأحزاب مختلفة من حيث الاهواء السياسية والعقائد الدينية، إذ كان منهم الشيعى والسنى والمعتزلى والاشعرى هذا من ناحية النحلة والاعتقاد. أما من الوجهة السياسية فأن منهم من كان يناهض حكم الايوبين وحلفائهم. ومنهم ما كان مؤيد لاولئك الحكام سواء كان ذلك منه عن تحزب أو مجاملة. ولما كان التصوف فى أوضح صوره وأجل معانيه لايخرج عن كونه نزعة روحية ومراسم خلقية فكان من الطبيعى أن يتصوف أفراد من كل فرقة ومذهب ولهذا وجدنا التصوف تتعدد مذاهبه وتختلف قوانيه الباطنة تبعا لاختلاف المذهب العقيدى أو السياسى الذى كان عليه من قبل ذلك الصوفى.

ففى القرن السابع الهجرى وهو عصر نضوج المذاهب الصوفية وتكامل تعاليمها وتميز طرقها وجدنا طريقة كل شيخ وبخاصة الجانب النظرى منها على وفاق من حيث الصيغة المذهبية أو الطابع التعليمى مع ماكان عليه ذلك الشيخ قبل التصوف ولذلك انقسم المتصوفة من حيث الطريقة والمذهب فرقا متعددة أو طرقا مختلفة. فمنهم الاتحاديون القائلون بأن السالك إذا وصل تتحد روحه بذات الله أو بعبارة أخرى يتحقق بالحق بحيث لايكون هناك خالق ولا مخلوق. ولا عابد ومعبود ولكن فقط حقيقة واحدة هى الله واجب الوجود ومن ورد الاتحاد صريحا فى شعرهم على سبيل المثال عمر بن الفارض وهذا بطبيعة الحال نتيجة حتمية لما كان عليه ابن الفارض من تفكير فلسفى وماكان قد اقتنع به فى أعماق نفسه واستقر فى ذهنه قبل التصوف من نظريات فلسفية صرفه أو هى فلسفية المخبر صوفية المظهر.

ومنهم أصحاب نظرية وحدة الوجود وهم الذين زعموا بأن الموجود واحد لاتعدد فيه ولاكثرة وأنه ليس هناك خالق ولامخلوق ولاعبد ومعبود وانما الحقيقة الواقعة التى لاشك فيها هى أنه لا موجود غير الله وماهذا العالم الذى نشاهده من انسان وحيوان ونبات وجماد وافلاك وكواكب وغير ذلك مما نراه أو نتصوره ونحسبه موجوداً له كيانه وحقيقته التى يتميز بها فى وجوده عما عداه هذه الأشياء كلها هى فى الحقيقة وواقع الأمر عند اصحاب هذا المذهب ظواهر وأشكال يبدوا فيها الحق ويتجلى بها واجب الوجود. ومن القائلين بوحدة الوجود ابو الحسن الصباغ والعفيف التلمسانى.

وهناك جماعة اخرى قالوا بنظرية جديدة هى فيما اظن وليدة هذا العصر إذ لم يكن لها من قبل وجود عند أحد من المتصوفين واعنى بتلك النظرية حقيقة الذات المحمدية أو نظرية تنقل النور المحمدى واصحاب هذه النظرية يعتقدون أن النبى محمدا هو فىحقيقته ليس بشرا وانما هو نور أزلى أبدى ظهر فى آدم حين خلق آدم وتمثل فى أدريس حين تنبأ أدريس ووجد فى شخص نوح حين انذر قومه ووقت أن صنع الفلك ونجا بمن معه من الطوفان. ثم تجلى فى شخص ابراهيم إذ حطم الاصنام ونجا من النار التى أضرمها له قومه فكنت عليه بردا وسلاما ثم جاء لفرعون فى صورة موسى ثم فى شخص عيسى ثم ظهر بأسم خاتم الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد ظل يظهر فيمن اسموهم الاقطاب[١] . وسيظل يظهر هكذا فى شخص قطب بعد قطب حتى تقوم القيامة.

---

[١] انظر : د. على صافى حسين : الأدب الصوفى فى مصر، ص ٣٧-٣٩.

هذه هى اتجاهات التصوف المختلفة فى مصر فى أواخر القرن السادس الهجرى وخلال القرن السابع أما اعلام التصوف فى مصر خلال هذه الفترة فهم :-

- عبد العزيز الدوينى ممثلا للمدرسة الرفاهية.
- أبو الحسن الصباغ ممثلا لمدرسة وحدة الوجود.
- عمر بن الفارض ممثلا لمدرسة الاتحاديين.
- ابراهيم الدسوقى ممثلا لمدرسة الحقيقة المحمدية.

ومهما اختلفت هذه المدارس فى طرقها فأن هدفها واحد كما يقول الشيخ عبد الواحد يحيى " أن الطريقة هى الخط الذاهب من الدائرة إلى المركز وكل نقطة على الدائرة هى مبدأ الخط وهذه الخطوط التى لا تحصى تنتهى كلها إلى المراكز أنها طرق وهى طرق تختلف تبعا لاختلاف الطباع البشرية ومهما اختلفت فالهدف واحد لأنه لا يوجد الا مركز واحد وحقيقة واحدة "(١) .

ويطلق الصوفية اسم " الطريقة " على مجموعة القواعد والرسوم التى يفرضها الشيوخ على مريديهم ولهذا لم يكن للطريقة صفات ثابتة محدودة فأن تعاليم كل طريقة ترجع إلى شيخها الخاص. يدل على ذلك ما فى الطرق الصوفية من تباين وخلاف مع أن الهدف واحد وتتألف الطريقة من جملة مقامات يجب على السالك أن يتحقق بها ولا ينتقل من مقام إلى المقام الذى يليه حتى يصل إلى درجة الكمال فيه وتختلف هذه المقامات فى عددها ولكن المتبع دائما أن مقام التوبة هو أول هذه المقامات(٢) .

---

(١) د. عبد الحليم محمود : أبو العباس المرسى، ص ٢٨.
(٢) انظر : نيكولسون فى التصوف الاسلامى، ص ٧٨.

١- المدرسة الرفاعية :

" وهى كما هو واضح من لفظ اسمها نسبة إلىأحمد الرفاعى شيخ من شيوخ العراق مات فى اخريات القرن السادس الهجرى ودفن حيث مات واقصد من هذا القول أن الطريقة الرفاعية لم تكن مصرية النشأة وقد نشأت قبل القرن السابع "(١) .

على أننا لم نجد لهذه الطريقة شيوخاً أو مريدين من بين الذين عرفوا فى العصر الذى ندرسه سوى رجلين احدهما الشيخ عبد العزيز الدرينى(٢) والثانى الشيخ أبى الفتح الواسطى(٣) المتوفى عام ٦٣٢ هـ والمدفون بالاسكندرية .

عبد العزيز الدرينى :

هو عبد العزيز بن أحمد االدرينى نسبتة إلى درين التى يقول عنها المناوى(٤) أن الدرينى نسبة غلى درين بكسر لدال المهملة بلدة بديار مصر من أعمال الغربية.

" أما مولده فقد اختلف فيه فمن قائل ٦١٠ هـ ومن قائل ٦١٣ هـ(٥) . أما وفاته فقد ذكر المناوى(٦) أنه مات ٦٩٤ هـ أو ٦٨٩ هـ أو ٦٩٠ هـ.

أما الشعرانى(٧) فذكر أن وفاته كانت عام ٦٩٧ هـ.

---

(١) د. على صافى حسين : الأدب الصوفى فى مصر، ص ٤٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٥.
(٤) الكواكب الدرية : ورقة ٣٣٩ نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ.
(٥) د. على صافى حسين : الأدب الصوفى فى مصر ، ص ٨٦.
(٦) الكواكب الدرية ورقة ٣٣٩ نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ.
(٧) الطبقات الكبرى جـ ١ ، ص ١٧٦.

وقد بدأ الدرينى حياته بالتفقه على مذهب الامام الشافعى ودرس علم الكلام وكان من أكبر شيوخه العز بن عبد السلام.

طريقته :

الطريقة الرفاعية فى رأى الدرينى تقوم على " الأخذ برواية الخرقة وأن القطبانية تنال بالتربية والتوجيه وأخيراً بالعهد والمبايعة من شيخ عن شيخ ثم أنها تتفق فى الجانب العملى ممنها مع ظاهر الكتاب والسنة وعلى وجه الخصوص مع ما تعارف عليه أهل المذاهب الفقهية الأربعة.

وجملة القول فى الطريقة الرفاعية على ماعرفت عليه فى مصر ابان القرن السابع الهجرى أنها تقوم أولا على العمل بمقتضى ظاهر الكتاب والسنة ثم أخذ النفس بالمجاهدة والمكابدة والاكثار من الذكر وقراءة الورد وذلك وفقك ارشادات الشيخ وتوجيهاته مع ضرورة التسليم والانقياد للشيخ فى كل شئ إذ هو صاحب التصرف فى شئون المريدين واحوال السالكين(١) .

٢- مدرسة وحدة الوجود(٢) :

أبو الحسن الصباغ :

هو على بن أحمد فى رواية نور الدين الشطنوفى وهو ابن حميد فى رواية كمال الدين الادفوى والسمجده اسماعيل وجد ابيه يوسف أصله من قوص وقد نسب إليها ولقب بالقوصى وكنيته أبو الحسن الصباغ ولم يذكر لنا أحد متى ولد ولكنهم ذكروا وفاته على خلاف الروايات أما الادفوى فيذكر نقلا عن زكى الدين المنذرى أنه مات فى منتصف شعبان سنة ٦١٣ هـ أما نور الدين الشطنوفى فقد روى أنه مات فى النصف من شعبان عام ٦١٢ هـ

---

(١) انظر : د. على صافى حسين : الأدب الصوفى فى مصر، ص ٤٩.
(٢) المرجع السابق : ص ١١٩-١٢٣.

وكان شيخه استاذه عبد الرحيم القناوى أكبر رجال التصوف شهرة واعظمهم قدراً وأبعدهم عينا فى القرن السادس الهجرى.

طريقته :

لم يكن من شيوخ الخرق الذين جعلوا الوصول إلى الله لا يتم إلا عن طريق الشيخ ومشيئته وتربيته وترويضه من أمثال الدسوقى والبدوى ومن تقدمهما كا أحمد الرفاعى لا بل أن الصباغ صرح فى أقواله المروية بالسند الصحح بأنه غير مدين فى تصوفه وما وصل إليه من منزلة روحية إلى أحد غير الله سبحانه وتعالى ورسوله عليه السلام.

وكان فى تصوفه العملى وما نظمه من أشعار على وئام وانسجام مع ظاهر الشريعة.

ولقد درس ابن الصباغ الحديث عن الشيخ عبد الله محمد بن عمر القرطبى وقرأ القراءات على الفقيه ناشئ ومعنى هذا أنه اشتغل بالعلوم قبل أن يتصوف.

وقد نسبت إلى ابن الصباغ اقوال بطريق صحيح تدل على أنه من القائلين بنظرية وحدة الوجود فمن ذلك على سبيل المثال قوله " إذا تخلص العبد إلى مقام المعرفة أوحى إليه بخاطره وحرس سره أن يسبح فيه غير خاطر الحق وشاهد القوم فهو إذا منفرد للحق فى جميع معانيه وصار الحق يواجهه فهو كل منظور إليه ومقابله على الظاهر هذا وقد ذكر له الادفوى ونور الدين الشطنوفى وغيرهما أشعارا مضمونها ومعناها يدور حول نظريتى الحب الالهى ووحدة الوجود اما نظرية وحدة الوجود التى تزعمها فى هذا العصر محيى الدين بن عربى ونسبح فيها على منواله أوفقى بها على أثره ابن

سبعين وعفيف الدين التلمسانى اقول أن هذه النظرية قد وردت صريحة فيما كان ينشده أو الحسن الصباغ أو يتمثل به من الاشعار فما روى عنه فى ذلك المعنى هذه الابيات :

تسرمد وفنى فيك فهو سرمد *** وأفننيتنى عنى فعدت مجدداً
وكل بكل الكل وصل محقق *** حقائق حق فى دوام تخلداً
تفرد أمرى فانفردت بضربتى *** فصرت غريبا فى البرية أوحدا

فهذه الابيات كما نرى تنطق صراحة بنظرية وحدة الوجود وسواء صحت نسبة هذه الابيات إلى الصباغ على أنها شعره أو أنها لغيره ولكنه كان ينشدها أو يتمثل بها سواء كان الأمر هذا أم ذاك فأن مجرد الاشادة لها أو تمثله بها دليل على اعتقاده بسلامة فحواها وصحة معناها وعليه فالصباغ استاذ ابن عربى فى نظرية وحدة الوجود ولا عجب فأن ابن عربى قد اجتمع بابن الصباغ وحضر مجالسه وهو فى طريقة إلى الحجاز ماراً بأرض الصعيد أما كون أبى الحسن الصباغ لم يلق عناية من الباحثين المحدثين فذلك راجع إلا أنهم لم يعرفوا أبا الحسن الصباغ معرفة حقيقية ولا استشعروا خطره ولادروا مكانته فى هذا الطريق وذلك لأن أبا الحسن كان مقيما فى الصعيد لم يغادره إلى غيره من الاقاليم والأقطار كما فعل ابن عربى.

٣- مدرسة الاتحادين :

عمر بن الفارض :

ذكر المناوى(١) أنه عمر بن أبى الحسن على بن مرشد بن على الحموى الأصل المصرى المولد والدار والوفاة أبو حفص ويقال أبو القاسم المعروف

(١) الكواكب الدرية : ورقة ٣٥٤ نسخة مخطوكة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ.

بان الفارض المولود في ذى القعدة ٥٥٦ هـ. نشأ في كنف أبيه في عفاف وصيانة وعبادة وديانة بل وزهد وقناعة وورع اسدل عليه لباسه وقناعه الامر الذى يبعث على القول بأن بيئة ابن الفارض المنزلية بما لها من صبغة العلم والتدين كانت ذات أثر كبير في تزهد ابن الفارض وتنسكه وسلوكه.

ولقد توفى[1] ابن الفارض في عام ٦٣٢ هـ.

طريقته[2] :

كانت طريقة ابن الفارض تقوم على ناحيتين عملية ونظرية فبعد أن تفقه وحذق علوم أهل الظاهر بدأ ابن الفارض تصوفه بالمجاهده والمكابدة والاكثار من أعمال التجريد والانقطاع إلى الله في الصحارى والقفار في أرض مصر وبلاد الحجاز وأنه لم يفتح عليه في هذا الطريق الا بعد أن أطال الرياضة والتعبد واعتزال الناس وتجرد من حب الدنيا وزهد في كل ما اشتملت عليه من متع ولذات ذلك هو الجانب العملي من تصوفه أما تصوفه النظرى فأنه يقوم على العشق والمحبة الالهة فقد عاش ابن الفارض جل حياته هيمان ولهان في حب ذات القدس ولما كان هدف المحب من الوجهة النفسية وغايته هى رؤيا المحبوب فقد قال ابن الفارض بامكان رؤية الله في هذه الدار وذلك في قوله.

وإذا سألتك أن اراك حقيقة ⁂ فامنن ولاتجعل جوابى لن ترى

وعليه فتصوف ابن الفارض النظرى يقوم على حقيقة ذات شقين اثنين احدهما جواز وقوع الحب بن الخالق والمخلوق وهو أمر نكره الفقهاء إذ جعلوا محبة الله في اتباع سنة رسوله.

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٥٧.
(٢) انظر : د. على صافى حسين الادب الصوفى في مصر، ص ٩٥-١٠٨.

لقوله تعالى: " قل أن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ".

وقالوا : أن عاطفة الحب انما تأتى بين متماثلين كأن تكون بين انسان وانسان رجلا كان أو امرأة. أما أن تكون بين الانسان وخالقه فذلك لا تتصور حدوثه الافهام وأما الشق الثاني من حقيقة تصوفه فهو امكان رؤية الله بعين الحس في حالة اليقظة وهذا أمر لم تقره علماء الدين.

وطريقة ابن الفارض تختلف من حيث المنهج والتقاليد عن الطرق الصوفية الاخرى كالرفاعية والبرهامية وذلك لأن جميع هذه الطرق تعتبر الشيخ مصدر الطريقة وتجعله صاحب التصرف المطلق فى أحوال المريدين كما أن الطريقة تؤخذ من شيخ عن شيخ أما باجازة تكتب أو خرقة تؤخذ وقد أجمع اصحاب تلك الطرق على أن القطبانية أو الولاية لا تتحقق الا بارادة الشيخ ومشيئته وأن كل من أدعى لنفسه الوصول عن غير طرق الشيخ كاذب أو ضال أما ابن الفارض فلم يقل بهذا الرأى ولا اعتنق ذلك المذهب لا بل أنه رفضه حيث اصطنع المكابدة والمجاهدة وهام فى صحارى مصر وجبال الحجاز بغية الوصول إلى الله وفعلا وصل إلى غرضه وبلغ من الله ما تمنى وجائته القطبانية وتم له الوصول بسبب ذلك التجريد وهاتيك المجاهدة والمكابدة ومعنى هذا ان الطريقة فى رأى ابن الفارض أو القطبانية لا تؤخذ بالعهد أو الاجازة أو لبس الخرقة وانما تنال فقط بالمجاهدة ويفتح من الله دون أى وساطة. ومعنى ذلك أن ابن الفارض قد اصبح فى طريقته منتسبا للرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة لا لشيخ من المشايخ .

ويؤكد جلال الدين السوطى أنه ورد فى شعر ابن الفارض مايوحى بالاتحاد بقوله " أما ابن الفارض فالاتحاد فى شعره ظاهر "(١) فهو الذى يقول

(١) تأييد الحقيقة العامة ورقة ٤٦ نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٠١٤.

متى حلت عن قولى أنا هى *** وحاشا لمثلى أنها فى حلت[١]

ولا شك فى أن ابن الفارض يستعمل لغة أصحاب وحدة الوجود فى وصفه الاتحاد بالذات الالهية المحبوبة ويراعى جنب التشبيه فىكلامه أكثر من جانب التنزيه[٢] .

أما الدكتور أبو العلا عفيفى فيقول[٣] " ومع استثناء بعض ابيات لابن الفارض فى تائيته الكبرى عليها مسحة وحدة الوجود لاتملك الا أن نعده متصوفا ينزع فى حبه الالهى منزع اصحاب وحدة الشهود لأنه لم يسلك طريق النظار كما فعل ابن عربى فى أكثر ماكتب من وضع المقدمات واستخلاص النتائج ومن تحليل المعانى الفلسفية وتأويل الآيات القرآنية والاحاديث بشتى أساليب التأويل لينفذ منها إلى مذهبه. لم يفعل ابن الفارض شيئا من هذا ولكنه استسلم لوجده واستغرق فى حبه وغاب عن نفسه وعن كل ماحوله فلم يشهد فى الوجود شيئا الا شهد الله فيه فاعلا ومؤثرا. ولم يقع نظره على جميل الا رآه مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهى المطلق".

ويجمل بنا هنا أن نعرف الفرق بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود.

فالاتحاد " حالة صوفية تسقط فيها الاثنينية بين المحب والمحبوب"[٤] والحاصل هو أن الطبيعة الالهية حلت فى الطبيعة الانسانية بغير امتزاج"[٥] والفرق بين الاتحادى والحلولى كفرق بين القائل بأن حقيقتين اتحدت احداهما

---

(١) نيكولسون : التصوف الاسلامى وتاريخه ترجمة أبو العلا عفيفى، ص ١٢٦.
(٢) المرجع السابق : ص ١٢٤.
(٣) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام، ص ٢٢٨.
(٤) د. محمد مصطفى حلمى. ابن الفارض والحب الالهى، ص ٢٨٩.
(٥) المرجع السابق : ص ٢٨٩.

بالاخرى فصارتا حقيقة واحدة وبين القائل بأن حقيقة حلت فى حقيقة اخرى فاتحدتا دون أن تمتزج احداهما بالاخرى أو تستحيل احداهما الاخرى بل أن كل منهما ماتزال محتفظة بطبيعتها فهما ماتزالان حقيقتين على الرغم من هذا الحلول "(١) .

وأصحاب وحدة الوجود يرون " وجود الله هو عين وجود العالم "(٢) . أما وحدة الشهود " عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين الشاهد والمشاهد لاتنفى هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود "(٣) ذلك لأن الصوفى رجل انتهى سلوكه إلى الاستغراق فى بحر التوحيد فاضمحلت ذاته وفنيت فى ذات الحق فغاب عن كل ماسواه ولم يشهد فى الوجود إلا الله. وهذا مايعرف عند القوم الفناء فى التوحيد.

وهناك " فرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق بين الحقيقة الواقعة فى ذاتها مستقلة عن حس الانسان وشعوره وعقله وبين الحقيقة من حيث ادراكها فى حالة خاصة وتحت تأثير شعور معين "(٤) .

فليس الاتحاد عند الصوفية تحللا لجسم فى جسم ولا حلول لطبيعة الله فىطبيعة الانسان وانما هو فناء عن شهود ماسوى الله فناء تاما بحيث لا يشهد السالك الا ذاتا واحدة هى ذات الله التى فنيت فيها كل الذوات.

" فمرادهم من الاتحاد ليس الا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود فيمتد به الكل من حيث كون كل شئ موجوداً به معدوما بنفسه لامن حيث أن له وجوداً خاصا اتحد به فأنه محال(٥) .

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٨٥.
(٢) المرجع السابق : ص ٢٨٩.
(٣) المرجع السابق : ص ٣٢٢.
(٤) المرجع السابق : ص ٣٢٩.
(٥) المرجع السابق : ص ٣١٩.

فالاتحاد الذى يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الالهية إذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التى تمكنها من شهود ذلك الاتحاد(١) .

وهذا النوع من الاتحاد لو قال به الصوفى لايكون من الاتحادين ولا الحلوليين ولا اصحاب وحدة الوجود ولكنه يكون من أصحاب وحدة الشهود.

وإذا كان لكل صوفى معراج روحى إلى الله فلابن الفارض معراجه الذى نجده واضحا فى تائيته الكبرى حيث يحدثنا عن مراحل تطوره الروحى وماعاناه وماشاهده فى كل مرحلة وما أحس به من اخفاق أو نجاح. وحيث يحدثنا عن الفناء ومعانيه والحب وغايته ويصور من يدعى محبة الله وقلبه مشغول بغيره ومن يحب الله على الحقيقة ويخلص فى حبه(٢) .

٤- مدرسة الحقيقة المحمدية :

ابراهيم الدسوقى :

هو ابراهيم ابن أبى المجد بن قريش بن محمد بن أبى النجاء بن زين العابدين بن عبد الخالق بن محمد أبى الطوب بن عبد الله الكاتم عبد الخاالق بن أبى القاسم بن جعفر الزكى بن على بن محمد الجواد بن على الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على الزاهد بن على زين العابدين بن الحسن بن على بن أبى طالب القرشى الهاشمى رضى الله عنهم أجمعين(٣) .

---

(١) المرجع السابق : ص ٣١٩.
(٢) د. أبو العلا عفيفى – التصوف الثورة الروحية فى الاسلام، ص ٢٣٠.
(٣) الشعرانى الطبقات الكبرى جـ ١ ص ١٤٣، الشيخ الشبانجى : نور الابصار، ص ٢٤٢.

ولد بمدينة دسوق عـام ٦٣٣ هـ[1] وتفقـه علـى مذهـب الامـام الشـافعى رضى الله عنه ثم اقتفى آثار السـادة الصوفيـة وجلس فـى مرتبـة الشـيخوخية وحمل الراية البيضاء وعاش من العمر ثلاثة واربعين سنة[2] ولم يغفل قط عن مجاهدة النفس والهوى والشيطان حتى مات ٦٧٦ هـ[3] .

طريقته :

كانت طريقة الدسوقى تقـوم علـى نـاحيتين : احداهمـا نظريـة والاخـرى عملية فالجانب العملى[4] من تصوفه يقوم علـى اصطنـاع المكـابدة والمجـاهدة وذلك بالاكثار مـن الصيـام والقيـام والذكـر وقـراءة القـرآن والتسـبيح والدعـاء والابتهال وعلى الزهد فى الدنيا والترفع عن اللذائـذ والشـهوات والابتعـاد عـن ضـروب اللهـو وأن يرضـى المريـد بمـا قـد يصيبـه فـى حياتـه مـن متـاعب ومضايقات.

أمـا الجـانب النظـرى مـن تصوفـه فهـو قـائم علـى نظريـة تنقـل النـور المحمـدى[5] أو بعبـارة أخـرى الحقيقـة المحمديـة. فـالنبى محمـد هـو فـى رأى الدسوقى قبضة من نور الله قال لها كونى محمدا فصارت محمدا. ومعنى هـذا أن محمد ليس بشرا ولكنه جزء من ذات القدس أو قل من ذات الله تعالى كـان قبل خلق آدم يحيا كملك فى عالم الملكوت فلما خلق اللـه آدم مـن تـراب حلت فيه تلك الحقيقة المحمدية ثم انتقلت إلى ابنه شيث ثم إلى أدريـس وهكذا ظلت تلك الحقيقة المحمدية تنتقل من نبى إلـى نبـى حتـى ظهـرت فـى خـاتم الانبيـاء

---

(١) المسلم : مجلة العشيرة المحمدية العدد الثالث ١٣٩٦ هـ ، ص ٧.
(٢) الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ ١، ص ١٥٧.
(٣) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ ١، ص ١٥٧ والشيخ البلنجى : نـور الابصـار، ص ٢٤٣.
(٤) انظر : د. على صافى حسين، الأدب الصوفى فى مصر، ص ١٣٥-١٣٦.
(٥) انظر : نيكولسون : التصوف الاسلامى، ص ١٥٩-١٦١، د. على صـافى حسـين، الأدب الصوفى فى مصر، ص ١٣٦.

محمد صلى الله عليه وسلم. فلما مات عليه السلام انتقلت تلك الحقيقة المحمدية أو ذلك النور المحمدى إلى على ثم إلى ابنه الحسن. وهكذا ظلت تنتقل من قطب إلى قطب حتى ظهر ابراهيم الدسوقى فحل فيه ذلك النور أو تلك الحقيقة المحمدية كما حلت فى الانبياء من قبل ولكنها أخذت اسما جديداً فى الدين حلت فيهم بعد النبى محمد صلى الله عليه وسلم إذ يسمى الذى تحل فيه قطبا ومن قبل كان يسمى نبيا أو رسولا.

فالقطب عند الدسوقى قديم أزلى من حيث الحقيقة الروحية وأن كان حاداثا من حيث التشخيص الجسمانى وهذا هو عين ماذهب إليه الفاطميون من القول بالمثل والممثول فالمثل هو الدسوقى واضرابه من الاقطاب والممثول هو الحقيقة المحمدية الازلية الابدية القائمة فى عالم الملكوت، ثم أن هذه النظرية القطبانية لا تختلف فى شئ عما قررته الفلسفة الافلاطونية من أن لكل موجود فى هذا الهالم مثال يطابقه فى عالم المثل أو قل عالم الملكوت. فالدسوقى إذن لم يكن احد اولئك المتصوفين الذين هم بنوا تعاليمهم على الالهام وحده وانما افاد فى تصوفه إلى حد كبير من الآراء والنظريات الفلسفية التى مصدرها العقل والتفكير.

والدسوقى فى طريقته " يجعلها كالخلافة أو الامامة تؤخذ بالعهد والتربية من شيخ عن شيخ "(١) .

" ويقرر فى طريقته أن الشيخ هو كل شئ فى الطريق من حيث ترقية المريدين وتربيتهم والتصرف فى مصائرهم أجمعين "(٢) وكان الدسوقى يقول

(١) د. على صافي حسين : الأدب الصوفى فى مصر، ص ١٣٩.
(٢) المرجع السابق : ص ١٣٩.

"يجب على المريد أن لا يتكلم قط الا بدستور شيخه أن كان جسمه حاضرا وإن كان غائباً يستأذن بالقلب "(١) .

ورغم تحفظنا لا نستطيع أن نتجاهل أو ننفى وجود أى صلة بين الفكر الشيعى وبين فكر الصوفية القائلين بنظرية الحقيقة المحمدية. فالشيعة صوروا محمد صلى الله عليه وسلم باعتبار أنه كان موجوداً من قبل أن يوجد على الأرض أى أنه له وجود أزلياً.

يقول جولد زيهر أن الشيعة حين ارتفعوا بطبيعة الائمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الانسانية كان من الضرورى أيضا أن يكون لمحمد نفسه باعتباره جداً أعلى للائمة نصيب فى الاسطورة التى نسجها الشيعة حول أهل البيت، فحين خلق الله آدم وضع فى ظهره محمداً وعليا وفاطمة وابنيها الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة أرسلت نورها فى جميع انحاء العالمين العلوى والسفلى ولهذه الجواهر الموضوعة فى جسم آدم كان السجود الذى أمر الله الملائكة به فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع ببصره إلى ذروة العرش فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت فى العرش كما ينبطع وجه الانسان فى المرآة الصافية(٢) .

ويذكر الكلينى أن الله تعالى قال يا محمد أنى خلقتك وعليا قبل أن أخلق سمواتى وأرضى وعرشى فلم تزل تهللنى وتمجدنى، ثم جمعت روحيكما فجعلتها واحدة فكانت تمجدنى وتقدسنى وتهللنى ثم قسمتها ثنيتين وقسمت

---

(١) الشيخ الشبلنجى. نور الابصار ، ص ٢٤٢.
(٢) جولد زيهر : العناصر الافلاطونية المحدثة، ص ٢٢٤-٢٢٦.
أو الكلين : الأصول من الجامع الكافى، ص ٢٧٦ نقلا عن د. نجاح الغنيمى : عبد الكريم الجيلى ومكانته فى الفكر الاسلامى الصوفى، ص ٩٨٥.

الثنيتين ثنيتين فصارت اربعا : محمد واحمد وعلى واحد والحسن والحسين ثم خلق الله فاطمة من نور ابتدأها روحا بلا بدن ثم مسحنا بيمينه فأضاء فينا نوره(١).

هذا كله يشير إلى اعتقاد الشيعة بأزلية وجود محمد صلى الله عليه وسلم أى بوجوده سابقا قبل وجوده البدنى المعروف.

وجوهر النبى النورانى يتوارث جيلا بعد جيل أو أن النبىجوهرا نورانيا قائما به قياما حقيقيا واقعيا وضع أول ماوضع فى آدم ماوضع فى آدم وانتقل من آدم على توالى العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الالهية والرسالة الربانية حتى وصل إلى النبى ثم إلى على ونسله انتقالا مستمراً جيلاً بعد جيل(٢) .

ويتفق نيكولسون مع جولد زيهر فيقول : أما الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدى فقد ظهر فى عصر مبكر جداً عند الشيعة ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم. وقد أشير إليه فى طائفة من الاحاديث الموضوعة مثل الحديث المشهور (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) أى قبل خلق جسد آدم وقد ذكر اتباع هذه النظرية أن أول شئ خلقه الله هو الروح المحمدى أو النور المحمدى الذىظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبى بعده حتى ظهر أخيراً فى صورة النبى محمد نفسه على رأى أهل السنة أو أنه استمر يظهر بعد محمد فى صورة على وأهل بيته كما هو مذهب الشيعة.

---

(١) د. مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٥٢-٤٥٣.

(٢) جولد زيهر : العناصر الافلوطنية المحدثة، ص ٢٢٨-٢٢٩.
وابن المطهر الحلى: كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين ص ٤ نقلا عن د. نجاح الغنيمى : عبد الكريم الجيلى ومكانته فى الفكر الاسلامى الصوفى ص ٩٨٦.

أما الصوفية (المتأثرين بالفكر الشيعى والقائلين بنظرية الحقيقة المحمدية) (أو النور المحمدى) فيؤولون النظرية تأويلا خاصا بهم فالنور المحمدى عندهم هو الروح الالهى الذى نفخ الله منه فى آدم أو هو شئ أشبه بالعقل الذى قال به افلوطين وعده أول الفيوضات التى صدرت عن الواحد الحق[١] .

ونظرية الحقيقة المحمدية يبدو أنها تطورت من عهد مبكر وأنها ظهرت منسوبة إلى جعفر الصادق ويورد ماسينو نصا للبقلى فى تفسيره نقلا عن ابن عطاء الله " ... كما قال الصادق أول ما خلق الله نور محمد صلى الله عليه وسلم وأول من جرى به القلم لا اله الا الله محمد رسول الله[٢] . ويقرر الاستاذ نيكولسون أن نظرية الحلاج الخاصة بظهور الله فى صورة آدم الذى تجلت فيه الطبيعة الالهية الكاملة بصفتيها اللاهوت والناسوت قد تطورت من بعده على يد محى الدين بن عربى وعبد الكريم الجبلى واتخذت اساسا لبحوث فلسفية بعيدة المدى وحل محمد فى نظرية هذين محل آدم فى نظرية الحلاج[٣]. ونظرية الحقيقة المحمدية نظرية خاطئة وسوف أتكلم عن ذلك فيما بعد.

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الاسلامى، ص ١٥٩.
(٢) ماسينو الطواسين ص ١٥٩ نقلا عن د. نجاح الغنيمى. عبد الكريم الجبلى ومكانته فى الفكر الاسلامى، ص ٩٩٢.
(٣) نيكولسون : فى التصوف الاسلامى، ص ١٥٩-١٦٠.

الفصل الرابع

المعرفة الصوفية

تعريف نظرية المعرفة وتحديد مجالها :

إذا ما ذهبنا نستخرج مباحث نظرية المعرفة من الفكر الاسلامى فأول ما يطالعنا هو القرآن الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. وهناك المعرفة التى جاءتنا عن طريق الخبر المتواتر. والمعرفة عند كل من المتكلمين وفلاسفة المسلمين والمعرفة عند الصوفية.

نظرية المعرفة قديمة قدم التفلسف وأن لم يتقرر لها ابحاث مستقلة إلا منذ عهد الفيلسوف الانجليزى " جون لوك " إذ أنه أول من حاول وضع هذا البحث فى صورة العلم المستقل ويعد " امانويل كانت" بعد لوك أعظم من كتب فى نظرية المعرفة وأرسى قواعدها على أسس علمية سليمة "(١) .

" ويعد " امانويل كانت " أمام المذهب النقدى فى المعرفة وقد رأى أن كل من المذهب العقلى والمذهب التجريبى يجانب الصواب الأول لأنه يتشبث بالافكار النظرية والآخر لأنه يبنى على التجربة الحسية دون غيرها "(٢) .

ومن المفكرين من يعرفها بأنها العلم بالشئ ليعنى ادراكه فكأنما يجعلها بحثاً فى تحصيل العلم، أى العمليات التى يبذلها العقل داعيا فى كسب معلوماته، وذلك كعمليات الاحساس والتذكر والانتباه والتفكير فتصبح فرعا من فروع علم النفس أو تصير علما جزئيا مع أنها تتخذها العلوم الاخرى اساسا لها لانها تبحث فى صدق العلم الانسانى ونضع حدوداً لما فى مقدورنا أن نعرفه. لذلك لا يمكن أن نعتبر نظرية المعرفة بحثا فى كيفية تحصيل العلم وأن كان هذا البحث داخلا فيها فهو فرع منها(٣) . لذلك عرفها بعض

(١) د. محمد فتحى الشنيطى : المعرفة، ص ٥٥.
(٢) المرجع السابق : ص ١٢٩.
(٣) د. محى الدين الصافى : المعرفة عند الغزالى، ص ٣.

المفكرين " بأنها العلم الذى يبحث فى مادة العلم الانسانى ومبادئه الصورية(١) وبعضهم اعترف أن المنطق جزء منها ولكن لا تقتصر عليه أيضا فهما علمان متكاملان فالبعض خلط بينها وبين المنطق والبعض اعترف بأن المنطق جزء منها وذلك لأن نظرية المعرفة تبحث فى مادة التفكير العامة ويبحث المنطق فى القوانين التى تنظم هذه المادة تنظيما خاصا حتى يحصل العقل على المعرفة اليقينية(٢) .

فنظرية المعرفة وأن اشتملت على كل هذه النظريات الا أنها أوسع وأشمل من كل هذه النظريات " لأنها تعرض للبحث فى امكان المعرفة فتواجه مشكلة الشك فى الحقيقة أو اليقين بها والتفرقة بين المعرفة الاولية التى تسبق التجربة والمعرفة التى تجئ اكتسابا وتدرس الشروط التى تجعل الاحكام ممكنة كما تبحث نظرية المعرفة فى الادوات التى تمكن من العلم بالاشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها وتهتم بمعرفة اتصال قوى الادراك بالشئ المدرك وعلاقة الاشياء المدركة بالقوى التى تدركها "(٣) .

ويمكن أن نجعل البحث فى نظرية المعرفة فى ثلاثة اسئلة : ما المعرفة؟ وهو سؤال عن نفس المعرفة وحقيقتها. وبما تحصل المعرفة؟ وهو سؤال عن أصل المعرفة ومنبعها وهل يمكن تحصيل المعرفة ؟ وهو سؤال عن صحة المعرفة وحدودها(٤) .

وبمحاولة الاجابة على هذه الاسئلة تكونت المذاهب فى نظرية المعرفة : فبالاجابة على السؤال الأول ظهر مذهب الواقع ويعارضه مذهب المثال

---

(١) د. ابو العلا عفيفى: المدخل إلى الفلسفة، ص ٣٧.
(٢) د. محمد فتحى الشنيطى : المعرفة، ص ٢٣.
(٣) د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة، ص ١١٥.
(٤) د. محى الدين الصافى : المعرفة عند الغزالى، ص ٤.

وبالاجابة عن السؤال الثانى تكون المذهب الحسى التجريبى ويعارضه المذهب العقلى وبالبحث فى أى هذين المذهبين على الحق وأيهما على الباطل ظهر السؤال الثالث وهو هل تمكن المعرفة؟ وإذا امكنت فما حدودها. والعقليون والتجريبيون لم يحاولوا الاجابة على هذا السؤال بل آمنوا مبدئيا بأن لنا قدرة على معرفة الاشياء أما بواسطة الحس وأما بواسطة التفكير ولذلك يطلق على هذين المذهبين مذهب اليقين نظرا لتيقنهما بامكان المعرفة ويعارض مذهب اليقين مذهبان آخران يتعلقان بأمكان المعرفة وحدودها احدهما مذهب الشك والآخر مذهب النقد الذى توسط بين الحسين والعقليين(١).

هذه هى مشكلة أصل العلم الانسانى ومصدره وفيها انقسم الفلاسفة إلى هذه المذاهب فما هى المذاهب السابق ذكرها.

المذهب الواقعى :

وأصحاب هذا المذهب " هم الذين يعترفون بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركه وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل وليست الأمور المدركة فى التجربة سوى رموز فى الـ ـ ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعة وينقسم الواقعيون إلى طائفتين بحسب تعريفهم لتلك الحقائق الخارجة فمنهم أصحاب المذهب الواقعى الساذج الذى يشاركهم فيه غالبية المثقفين من بنى الانسان وهؤلاء يقولون أن الاشياء أو أعيان الموجودات الخارجية هى فى حقيقتها كما تدركها بالحس ومنهم أصحاب المذهب الواقعى النقدى الذين يقولون أن حقائق الاشياء هى التى ندركها بالحس ثم نمحصها فى ضوء ما نعلم من قوانين العلوم الطبيعية ولذلك كان من أهم مبادئهم قولهم أن

---

(١) د. أحمد أمين : مبادئ الفلسفة، ص ٢٣١.

الكيفيات التى ندركها بواسطة الحواس أمور ذهنية بحتة "(١) أى أن اصحاب هذا المذهب يرون أن المعرفة هى ادراك الشئ الخارجى كما هو فى الواقع.

المذهب المثالى :

وأصحاب هذا المذهب " انكروا أن تكون المعرفة ادراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الاعيان وجود مستقل عن العقل الذى يدركها إذ ليس بين عملية الادراك والاشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للاشياء المدركة وأن وجود الموجودات يتوقف فى نظر المثاليين على القوى التى تدركها وهى نفسها ليست الا صورا عقلية"(٢) أى أنه المذهب القائل بأن كل مايمكن العلم به من الاشياء أو كل ماهو موضوع التجربة فهو فى أصل طبيعته أو فى جوهره شئ عقلى فإذا عرف ذلك الشئ العقلى بأنه مجموعة أعمال ذهنية بحتة فى عقل فرد سمى بالمذهب المثالى الذهنى أو المذهب الذاتى البحت. أما إذا وقف عند حد القول بأن التجربة تتألف دائما من أفكار وأن كل ماتتكون منه مادة المعرفة فيصبغ بصبغة عقلية أو مصورة بصورة عقلية من غير أن يذكر شيئا عن ذات عاقلة أو ذات لها هذه الافكار فأنه يسمى بالمذهب المثالى الخارجى وهناك مايسميه كنت بالمذهب المثالى التجريدى وهو مختلف تمام الاختلاف عن هذين المذهبين فأن كنت يميز صور العلم ومادته. أما الصورة فهى معانى يدركها العقل بمحض فطرته كالزمان والمكان اللذين هما صورة الادراك الحسى كالتعدد والعلية والامكان وغيرها من صور الفكر. وأما مادة العلم فأمور موجودة بالفعل وهذه يفسرها كنت تفسيراً واقعياً "(٣) .

---

(١) د. ابو العلا عفيفى : المدخل إلى الفلسفة، ص ٢٩١-٢٩٢.
(٢) د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة، ص ١٤١-١٤٣.
(٣) د. أبو العلاف عفيفى : المدخل إلى الفلسفة، ص ٢٩١.

مذهب التجريبيين :

وأصحاب هذا المذهب " يرجعون كل علم إلى التجربة ويصفون العقل قبل التجربة بأنه صفحة بيضاء وقد يسمى هذا المذهب بمذهب الحسيين إذا اعتبر الادراك الخارجي – أى الادراك عن طريق الحواس – أصل كل علم"(١) . أما الذى صاغ الفلسفة التجريبية فى انجلترا ووضعها فى صورتها الدقيقة فهو لوك(٢) .

مذهب العقليين :

أصحاب هذا المذهب يقولون أن القوة العاقلة فى الانسان – وهى فى نظرهم قوة نظرية – وهى الأصل الذى يصدر عنه كل علم حقيقى أو أنها على الأخص مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقى وهما صفتا الضرورة والصدق المطلق "(٣) فأصحاب هذا المذهب يرون أن المعرفة تحصل بالفكر وحده فالحواس خداعة كاذبة والتفهم والتعقل هو المنبع الوحيد للمعرفة.

" يقول ديكارت أن حواسنا تخدعنا احيانا وما يخدعنا مرة لا يؤمن جانبه فأنه قد يخدعها مرارا فينبغى أن نستبعد شهادة الحواس كلها "(٤) " أما أشهر الفلاسفة العقليين فديكارت واسبنورا وليبنتزوولف الذين يجمعون على أن أكبر قسط من العلم الانسانى صادر من العقل ذاته "(٥) .

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٧٠.
(٢) المرجع السابق : ص ٢٧١.
(٣) المرجع السابق ك ص ٢٧٠.
(٤) د. محمد فتحى الشنيطى : المعرفة، ص ٩٧.
(٥) د. أبو العلا عفيفى : المدخل إلى الفلسفة، ص ٢٧١-٢٧٢.

مذهب اليقين :

وهذا المذهب يطلق بوجه خاص على المدارس الفلسفية التى لاترى ضرورة لوضع حد فاصل بين العلم المكتسب بالتجربة وبين تعريفات المعانى العقلية المجردة أى أن مذهب اليقين بهذا المعنى مذهب لا يعرف للعلم الانسانى مدى ولايضع له حداً فهو أو هى المذاهب التى وضعت فى مقدرة الانسان على العلم فى الوقت الذى هو فيه أكثر هذه المذاهب ادعاء من أجل ذلك اقترن اسم مذهب اليقين عادة بالمذهب العقلى لأن العقل إذا اعتبر وحده مصدر كل علم حقيقى لم يكن لذلك العلم حدود خارجية أو موضوعية وهذا هو السبب فى ظهور اليقينيين بكثرة فى العقليين(١) .

مذهب الشكاك :

وأصحاب هذا المذهب " لا يعرفون للجهل الانسانى حداً ولا نهاية أيضا لأن أصحاب الشك المطلق لم يقولوا أن العلم ليس مقدوراً للانسان ولايذهبون حتى إلى القدر الذى ذهب إليه سقراط من أنه كان على الأقل يعلم أنه لا يعلم شيئاً بل يصرحون بأن ادعاء أى للعلم لا مبرر له "(٢) .

مذهب النقديين :

وهم الذين " يحاولون التوفيق بين الدعاوى المتعارضة التى يدعيها اصحاب المذهبين – المذهب العقلى والمذهب التجريبى – ويفسر النقديون العلم بأنه نتيجة اجتماع عاملين أحدهما صورى يرجع إلى طبيعة العقل ذاته والآخر مادى يتكون من الاحساسات الداخلة فى الادراكات الحسية فإذا لم يوجد أحد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقى أو من المستحيل قطعا فى

(١) انظر : المرجع السابق : ص ٢٧٩-٢٨٠.
(٢) المرجع السابق : ص ٢٨١.

نظرهم أن نصل عن طريق العقل الصرف إلى حقائق لها أية قيمة علمية على نحو ما يدعى العقليون "[١] ولقد كان كنت[٢] هو المؤسس الأول للفلسفة النقدية.

ب – نظرية المعرفة فى القرآن الكريم[٣] :

لقد وضع الدين اللبنات القوية الصامدة وانار غياهب الظلمة ورفع شعار الحضارة ونما طرق الانسانية المختلفة فى ارتشاف المعرفة ولكن الاخطاء التاريخية والحضارية والعلمية لن تصحح إلا بالدين وبالقرآن الكريم كلام الله رب العالمين الذى يرشد إلى سبيل العلم والمعرفة والتخصص والابتكار. ولقد احتوى القرآن الكريم على أصول نظرية المعرفة واشتمل على جميع أبحاثها فتكلم عن مصادر المعرفة وامكان المعرفة وعدم امكانها فالحس والعقل مصدراً من مصادر المعرفة التى ذكرها القرآن فالحس مصدراً لمعرفة المحسوسات والعقل مصدراً لمعرفة المعقولات يقول الله تعالى " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون " (النحل : ٧٨). ويفسر ابن كثير هذه الآية فيقول أن الله تعالى ذكر منته على عباده فى اخراجه اياهم من بطون امهاتهم لا يعلمون شيئا ثم بعد هذا يرزقهم السمع الذى يدركون به بالاصوات والابصار التى يحسون بها المرئيات والافئدة وهى العقول التى مركزها القلب على الصحيح.

ولقد ذكر القرآن ايضا أن العلم اللدنى مصدراً من مصادر المعرفة يقول تعالى " فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما " (الكهف : ٦٥) والذى اعطاه الله العلم اللدنى هو الخضر عليه السلام

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٧٠.
(٢) المرجع السابق : ص ٢٧١.
(٣) انظر : د. محيى الدين الصافى : المعرفة عند الغزالى، ص ٥ وما بعدها.

والمقصود بالرحمة هى النبوة وفى رأى قوم آخرين هى الولاية وعلما أى معلوماً من المغيبات ومن لدنا أى مما يختص بنا ولايعلم الا بتوفيقنا.

وهناك ايضا الوحى والالهام أحد مصادر المعرفة فى القرآن الكريم فالوحى علم به الله تعالى النبى صلى الله عليه وسلم القرآن الكريم : يقول تعالى " وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً " (النساء : ١١٣).

فالكتاب هو القرآن والحكمة مافيه من أحكام أو بمعنى النبوة لقوله تعالى: " فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة " (النساء : ٥٤).

وعلمك مالم تكن تعلم من الاحكام والغيب ولقد أنزل الكتاب عن طريق الوحى يقول تعالى : " وأنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين " (الشعراء : ١٩٢-١٩٥).

أما الالهام فهو كما حدث لأم موسى " وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه فإذا خفت عليه فالقيه فى اليم " (القصص : ٧) وقيل كان ذلك الهاماً أو رؤيا فى المنام.

ولقد ذكر أيضا القرآن أن المعرفة المنقولة بالتواتر عمن سبقنا من الأمم وكذلك المعرفة عن طريق الاعتبار بأخذ العبرة من أحوال الامم قبلنا مصدرين عظيمين من مصادر المعرفة. يقول تعالى : " وما أرسلنا قبلك الا رجالا نوحى إليهم فأسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون " (النحل : ٤٣) ويقول تعالى: " فاعتبروا يا أولى الأبصار " (الحشر : ٢).

أما عن امكان المعرفة فى القرآن فيقول تعالى: " ومـاخلقت الجـن والأنس الا ليعبدون " (الزاريات : ٥٦).

فالله سبحانه وتعالى يخبرنا أنه خلق الجن والأنس لعبادته. قال تعالى لسيدنا موسى عليه السلام " اننى أنا الله لا اله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى " (طه : ١٤) ففى ذلك أمر بالطاعة لغرض العلم. فإذا كانت العبادة واجبة فمعرفة المعبود واجبة ايضا علـى الانسان فدل ذلك علـى أن الانسان متمكن من تحصيل معرفة معبوده بالنظر فى مخلوقاته ليستدل بها على معرفة خالقها وعلى اتصافه بصفات الكمال وهذا النظر انما هو بالحواس وبالعقل فلابد أن تكون النفس متمكنة من تحصيل المعارف والعلوم لتستعين بها على معرفة الله تعالى فإذا لم تكن المعرفة ممكنة كان تكليفا بالمحال وحشا الله من تكليف الانسان بالمحال. وأيضا مسألة المجادلة فقد أذن الله للنبى صلى الله عليه وسلم بمجادلة أهل الكتاب بالتى هى أحسن يقول تعالى : " وجادلهم بالتى هى أحسن " (النحل : ١٢٥).

فأباحة المجادلة فى حد ذاتها دليل على قابلية الانسان لتعلم العلم ثم محاولة اقناع الغير بهذا العلم.

فالمعرفة ممكنة والله تعالى خلق لنا العقل والحواس للنظر فى هذا العالم وتحصيل المعرفة بالله تعالى فمن غفل ولم ينتفع بحواسه وعقله فهو فى صف البهائم وأحسن ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجـن والأنس لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ولهم إذ أن لايسمعون بها اولئك كالانعام بل هم أضل اولئك هم الغافلون " (الاعراف : ١٧٩).

ولكن القرآن يقرر أن معرفتنا محدودة وليست مطلقة لقوله تعالى " وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم " (الانعام : ٨٣) أى فى العلم والحكم ففوق كل ذى علم عليم وجميع الخلائق خاطبهم الله تعالى بقوله " وما أوتيتم من العلم الا قليلا " (الاسراء : ٨٥).

وكما أن المعرفة ممكنة ولها حدود لا تتخطاها هناك عوائق تعوق عن تحصيل المعرفة : منها الكبر وسبق العقائد الموروثة وتقليد الأباء والأجداد. قال تعالى : " وقال الذين لايرجون لقائنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيراً " (الفرقان : ٢١). فقد منعهم كبرهم من اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم أرادوا أن يكونوا متبوعين لا تابعين. ويقول تعالى" وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آبائنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون " (البقرة : ١٧٠) ولقد اجمع جمهور العلماء المسلمين على أن التقليد فى العقائد لا ينجى بل لابد من المعرفة بالدليل ولو دليلا اجماليا غير مفصل حتى يتخلص الانسان من عقائده الموروثة ليوجه عقله إلى المعرفة الحقيقية، قال تعالى : " وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما افل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى هذا لاكون من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم أنى برئ مما تشركون أنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين " (الانعام : ٧٥ : ٧٩).

جـ - المعرفة عن طريق الخبر المتواتر :

هناك من ينكر اثبات البنوة على غير المشاهدين مثل الغائبين والذين يتأخرون فى وجودهم عن زمان النبى صلى الله عليه وسلم الذى تظهر المعجزة على يديه وحجتهم فى ذلك أن اقوى طرق نقل المعجزة إلى الغائبين " هو التواتر وهو لا يفيد اليقين لأن جواز الكذب على كل أحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولأنه لو افاد اليقين لافاده خبر الواحد لأن كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه أن بقيت مفيدة لليقين وهكذا إلى الواحد فظاهر. وأن لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولأنه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فأثبات اليقين به يكون دوراً "(١) .

" ولهذا لزم أن نتكلم على افادة الخبر المتواتر للعلم أما الاعتراضات المتقدمة فقد قال عنها السعد فى المقاصد انها لا تستحق الجواب "(٢) .

والحق أن الخبر المتواتر مصدر كبير من مصادر المعرفة الانسانية ولولاه لما علمنا بكثير من المعارف لأن كل الحقائق التاريخية كالعلم بالانبياء السابقين والملوك وقيام الدول وسقوطها والعلوم التى دونها السلف انما عرفناها عن طريق الخبر المتواتر.

فالخبر المتواتر مثل الذى اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه وذلك بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم ولايتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم. ويدوم هذا فى وسطه وآخره كأوله وذلك مثل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وضابط التواتر أن يبلغ الرواة حداً

---

(١) التفتازانى : المقاصد : جـ ٢ ص ١٧٧ نقلا عن د. محيى الصافى، المعرفة عند الغزالى، ص ١٤٦.

(٢) د. محيى الدين الصافى : المعرفة عند الغزالى، ص ١٤٦.

من الكثرة تحمل العادة تواطؤهم على الكذب ولابد أن يكون ذلك متحققا فى جميع طبقاته أوله ومنتهاه ووسطا وذلك بأن يروى جمع عن النبى صلى الله عليه وسلم ثم يروى عنهم جمع مثلهم وهكذا حتى يصل إلينا عند التحقيق رواية الكافة عن الكافة(١) .

ويشترط الغزالى فى افادة التواتر للعلم اليقينى أربعة شروط(٢) :

الشرط الأول : أن يخبر القوم عن علم لا عن ظن فأن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوا حماما أو عن شخص ظنوه زيداً لم يحصل لنا العلم بكونه حماما أو زيدا.

الشرط الثانى : أن يكون علمهم الذى يخبرون عنه ضروريا مستنداً إلى محسوس إذ لو اخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم أو عن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم باخبارهم.

الشرط الثالث : هو مساواة الوسط للطرفين فى هذه الصفات وفىكمال العدد فيكون فى كل مرتبة مبلغ يحيل العقل تواطؤهم على الكذب فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة بنفسه فلابد فيه من الشروط ولاجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم فى نقلهم عن موسى تكذيب كل ناسخ لشريعته ولايصدق الشيعة والعباسية والبكرية فى نقل النص عن امامة على أو العباس أو أبى بكر رضى الله عنهم وأن كثر عدد الناقلين فى هذه الاعصار القريبة لأن بعض هذا وضعه الاحاد اولا ثم أفشوه ثم كثر الناقلون فى عصره وبعده والشرط انما حصل فى بعض الاعصار فلم تستوفه كل الاعصار

---

(١) انظر : الامام الأكبر محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة، ص ٧٣-٧٤.
(٢) الغزالى المستصفى جـ ١، ص ١٣٤-١٣٨.

ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحديه بالنبوة ووجود أبى بكر وعلى رضى الله عنهما وانتصابهما للامامة فأن كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة حصل لنا علم ضرورى لانقدر على تشكيك انفسنا فيه.

الشرط الرابع : هو أن يكون العدد كاملا ليس بناقص ليفيد الخبر العلم الضرورى الا أن هذا العدد ليس محصوراً فى عدد معين فأقل عدد يحصل به العلم الضرورى معلوما لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل إلى معرفته فأننا لاندرى متى حصل علمنا بوجود الانبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر الينا وأنه بعد خبر المئة أو المئتين. فأن قتل رجل فى السوق وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرونا عن مقتله فقول الأول يحرك الظن وقول الثانى والثالث يؤكده ولايزال يتزايد تأكيده إلى أن يصير ضروريا لايمكنا أن نشكك فيه أنفسنا.

فأن قيل فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده قلنا كما نعلم أن الخبز يشبع والماء يروى واالخمر يسكر وأن كنا لا نعلم أقل مقدار منه ونعلم أن القرائن تفيد العلم وأن لم نقدر على حصر أجناسها وضبط أقل درجاتها.

د - نظرية المعرفة عند المتكلمين وفلاسفة الاسلام[١] :

كان المسلمون الاوائل تفيض عليهم النبوة والرسول صلى الله عليه وسلم يوضح لهم ماغمض عليهم من القرآن وظل الحال كذلك حتى اختلط المسلمون بأقواما لهم ثقافات قديمة بعد فتح فارس وبلاد الروم عندئذ سألهم الناس عن آيات التشبيه بالقرآن فأجابهم اصحاب الحديث وأهل السلف بأنهم

(١) د. محيى الدين الصافى: المعرفة عند الغزالى، ص ١١-١٣.

يؤمنون بالمتشابه فيه ولا نسأل فقد كانوا متمسكون بالنصوص القرآنية فلم يحاولوا أن يعملوا عقولهم فى فهمه فعندما ما رأى المعتزلة ذلك الجمود من أهل الحديث نهضوا للدفاع عن الاسلام لأنه جاء ليخاطب جميع الناس ويخاطب فيهم العقول قبل أى شئ وبدأ المعتزلة يبحثون فى النصوص بعقولهم ولجأوا إلى الفلسفة للاستعانة بها لتأدية هذه المهمة يحثوا فى قوى الانسان المدركة فجعلوا الحواس لاتدرك المحسوسات بل تتأثر بها ولايصبح تأثيرها أدراكاً الا بواسطة العقل والعقل عندهم هو القوة على اكتساب العلم والعلم لايكون إلا بأدراك الكليات المجردة ولقد اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة حتى الآتية عن طريق الوحى ولم يستثنوا إلا بعض أنواع العبادات وتحديد أوقاتها وكيفياتها فهذا من اختصاص الوحى ولا دخل للعقل فيها كما أنهم رفضوا أن تكون المعرفة تذكراً كما يرى افلاطون وقالوا أنها مكتسبة غير أنهم قالوا أن فى الانسان علما فطريا يؤدى بالضرورة إلى معرفة آله واحد خالق حكيم وهب للانسان عقلا به يعرفه وبه يميز الخير من الشر غير أنهم اعتقدوا أن معرفة العقل مطلقة فتغالوا فى نزعتهم هذه حتى أوجبوا على الله فعل الاصلح للعباد واوجبوا عليه اثابة الطائع وتعذيب الخاطئ واتخذوا من العقل حكما وفيصلا فى دراسة الايات المتشابهة وقدموا الدليل العقلى على النص من غير قواعد يسيرون عليها وكانوا ينكرون كل حديث ينافى مايمليه العقل فردوا كثيرا من الاحاديث وطعنوا فى كثير من الرواة حتىجرحوا الصحابة فراحوا ضحية افراطهم ومغالاتهم فى تقدير العقل فجاء أبو الحسن الاشعرى المولود ٢٦٠ هـ وقد كان معتزليا تلميذا للجبائى وظل كذلك إلى سن الأربعين ولكنه عندما رأى المعتزلة وخروجهم على روح الاسلام اتخذ موقفا وسطا بين طريق السلف من أهل الحديث الجامدين على النص وبين المعتزلة الذين اعطوا العقل معرفة مطلقة فقدم الشريعة على العقل وحاول أن يفهم

النصوص ويؤولها بالعقل أن أمكن فقال " معرفة الله تعالى تحصل بنظر العقل ولكنها تجب بالشرع فلاوجوب قبل ورود المشرع " واتبع الاشعرى خلق كثير وأصبح يطلق عليهم مذهب أهل السنة والجماعة ومصدر المعرفة عندهم هو الحواس والعقل والوحى والشرع لايثبت إلا بالعقل فإذا أثبت أصبح كل ماجاء به صادقا يتخذونه قاعدة وينصرونه بالحجج العقلية.

ولقد كان المعتزلة وأهل السنة يسمون بالمتكلين لأنهم كانوا ينصرون الشريعة بالعقل بعد فرضها صحيحة ومسلم بها وكان يوجد بجوارهم من المسلمين من أراد أن يبحث الحقيقة بالعقل المجرد وهم الفلاسفة المسلمون الذين قل مايجود الزمان بمثلهم. فقد حباهم الله بنبوغ وذكاء ورجاحة عقل أنارت لهم طريق المعرفة وسهلت لهم صعابها ودروبها الكثيرة المتباينة وقد كان هؤلاء الفلاسفة يرمون إلى غاية قصوى هى الوصول إلى الحقيقة المطلقة ومن هؤلاء الفلاسفة المسلمين - الكندى - الفارابى - ابن سينا التى نالت نظرية المعرفة عندهم القدر الوافى من الدراسة.

المعرفة عن الكندى (١٩٨ - ٢٥٨ هـ)[١] :

وسيلة المعرفة عند الكندى هى الحواس والعقل والحواس نوعين ظاهرة وباطنة، فالحواس الظاهرة هى آلات للنفس تدرك بها صور المحسوسات محمولة فى مادتها والخواص الباطنة مثل المخيلة التى تقدر على تركيب الصور التى ليست فى عالم الحس. وهناك القوة الحافظة والقوة الوهمية " بيد أن من يقتصر على الحس فيما يرى الكندى يبتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا"[٢] .

---

(١) د. محمد لطفى جمعة، تاريخ فلاسفة الاسلام، ص ١.

(٢) د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام جـ ١، ص ٣٠٣.

ويقسم الكندى العقل إلى أربعة أقسام :

١- عقل هو بالفعل دائما وهو علة وأول لجميع المعقولات وهو مخالف فى الحقيقة للانسان بل وللعقل الانسانى وهو علة له.

٢- عقل بالقوة وهو استعداد النفس الانسانية لأن تعقل الاشياء وتدركها أو هو الشئ الذى فى النفس فى حالة كونها غير عاقلة بالفعل ويشبه العقل بالقوة حالة العقل عند الطفل.

٣- عقل مستفاد وهو حصول العقل فى النفس وخروجه من القوة إلى الفعل بأدراك الاشياء وهذا العقل يكون ثابتاً للنفس كالملكة تستعمله متى شاءت وتظهره متى أرادت وذلك مثل الكتابة فى الكاتب فهى له معدة ممكنة قد اقتناها وأتصف بها وثبتت فى نفسه فهو يستخرجها ويستعملها متى شاء.

٤- العقل الظاهر وهو العقل الذى يؤثر به الانسان فيما عداه فيكون موجوداً بارزاً حين الفعل.

والعقول الثلاثة الأخيرة هى أقسام اعتبارية وأحوال للعقل الانسانى الذى يسميه الكندى العقل الثانى وهى معلولة لغيرها أما العقل الأول فهو العلة الأولى والمبدأ الأول وهو بالفعل أبدا وحقيقته مخالفة لحقيقة العقل الانسانى(١).

" وموضوع المعرفة اليقينية عنده هى وجود الله أو الوجود المطلق أو الواجب ويرى العقل وحده دون الحواس وسيلة معرفته وأدراكه "(٢) .

وليس معنى ذلك أن الكندى لا يقر الحواس كوسيلة اخرى للمعرفة ولايجعل العالم الحس موضوعا لمعرفة ما أى كان نوعها بل هو يقتصر النوع

(١) انظر : د. عوض الله حجازى : الفلسفة الاسلامية، ص ٢١٠-٢١١.
(٢) د. محمد البهى: الجانب الالهى من التفكير الفلسفى، ص ٣٠٩.

اليقينى فى المعرفة على ماكان الكامل فى الوجود موضوعاً له وعلى ماكان العقل وسيلة لتحصيله دون أن يلغى اعتبار ماعداه وهو فى التفريق بين نوعى المعرفة مقتديا بأفلاطون وأرسطو. فأفلاطون جعل موضوع المعرفة اليقينية ماعنون له " بالوجود المطلق " وهو النوع الكامل من نوعى الوجود وهو وجود المثال أو رب النوع فالمثل كما أنها اصول الوجود تصور على غرارها الاشياء التى تقع فى هذا العالم هى مبادئ المعرفة اليقينية أيضا التى تدركها النفس بما لها من خصائص واسلوب بالرغم من أنه يرى وجود المفهوم أو العام أو الصورة وهو النوع الكامل من نوعى الوجود عنده غير مستقل عن وجود افراده فى الخارج فأنه يجعله فى المرتبة الأولى من حيث تعلق المعرفة به من حيث أنه موضوعها الحقيقى(١) .

ولا يقتصر الكندى على تقرير هذين النوعين من المعرفة بل يرى بجانبهما نوع ثالث : هو المعرفة الاشراقية. وهذا النوع من المعرفة خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة وهؤلاء اللذين اصطفاهم الله لعلمهم خصائص تبعده عن العلم الكسبى الذى يحصل بالنظر والاستدلال. فمن أهم هذه الخصائص أن معرفتهم تحصل " بلا طلب ولا تكلف ولابحث ولا بحيلة بشرية بالرياضات ولا بزمان بل مع ارادته جل وتعالى "(٢) . فالحق جل وعلا يجعلهم مستعدين لهذا النوع من المعرفة وذلك بتطهير انفسهم وانارتها للحق بتأييده وتسديده والهامه.

إذن فالمعرفة عند الكندى ثلاث أنواع :

- حسية وهى أدنى أنواع المعارف لأن موضوعها متغير.

(١) د. محمد البهى – الجانب الالهى من التفكير الفلسفى، ص ٣١٠--٣١١.
(٢) د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام جـ ٢، ص ٣٠٤.

- وعقلية وهى أشرف منها لأن موضوعها الأمور الكلية من الأنواع والأجناس وهى ثابتة.
- وأشراقية وهى التى يخص الله بها من يشاء من عباده وهم الرسل وهى أسمى أنواع المعارف جميعاً.

المعرفة عند الفارابى[١] (٢٦٠ هـ - ٣٣٩ هـ) :

العقل البشرى عند الفارابى " سالكا سبيل رقيه وتطوره يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض فهو أول أمره عقل بالقوة فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلا بالفعل وقد يتسع نظره ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الانسان وهى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والالهام "[٢] .

ويرى الفارابى أن المعرفة الانسانية لها وسائل ثلاث :-

١- قد تكون بالقوة الناطقة.

٢- قد تكون بالقوة المتخيلة.

٣- قد تكون بالقوة الحاسة.

ذلك أنه إذا كان النزوع والرغبة إلى علم شئ وادراكه من شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فأن العقل الذى ينال به الشخص ما يتشوق إليه ويرغب فيه من ذلك يكون بقوة اخرى فى الناطقة وهى القوة الفكرية وهى التى يكون بها الفكر والروية والتأمل والاستنباط. وإذا كان النزوع إلى علم شئ يدرك بالاحساس كان الشئ الذى ينال به ذلك فعلا مركبا من أمرين فعل بدنى وفعل نفسى ذلك أن يكون مثلا فى المرئيات برفع الاجفان وبأن تحاذى أبصارنا نحو

---

(١) د. محمد لطفى جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام، ص ١٤.
(٢) د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ص ٣٦.

الشئ الذى نتشوق إليه وهذه أفعال بدنية. والاحساس بنفسه فعل نفسانى وإذا كان التشوق (أى الرغبة والنزوع) إلى تخيل أى شئ فمعرفة ذلك من عدة طرق : منها مايرد على القوة المتخيلة بواسطة الاحساس بشئ ما ذلك الشئ مأمول فيه أو مخوف منه. وأما أن تخترع القوة المتخيلة شيئا مرجوا لها مرغوبا فيه أو تتمناه مع أنه قد لايكون له وجود خارجى.

هذه هى طرق المعرفة. أما كيفيتها فأنه لاتكاد الحواس تقع على المحسات حتى تنتزع منها صور صالحة للتعقل ثم تنتقل هذه الصور من درجة الحس الشخصى إلى درجة الحس المشترك ثم إلى درجة الخيال الذى يحفظ هذه الصور التى لاتزال عالقة بالمادة حتى تأتى القوة الناطقة فتخلص هذه الصور من المادة هذه الصور الجزئية الحاصلة فى العقل وتقارنها بعضها ببعض كى تكون من ذلك المعانى الذهنية والأمور الكلية. على أن المعرفة الحقة هى ماكانت عن طريق النفس الناطقة (العقل) وهى المعرفة المتعلقة بالامور الكلية والمهايا العامة. وهذه المعرفة لا يحصلها الانسان بل أنها تتجلى له فى صورة هبة من العالم الأعلى من العقل الفعال ففى ضوء هذا العقل الفعال يستطيع عقلنا أن يدرك الصور الكلية للاجسام وبذلك يصير الاحساس معرفة عقلية ذلك أن انتقال العقل من القوة إلىالفعل لايكون من الانسان نفسه بل من العقل الفعال الذى هو أعلى رتبة من العقل الانسانى(١) .

المعرفة عند ابن سينا (٣٧٠ هـ - ٤٢٨ هـ)(٢) :

تبع ابن سينا الفارابى بالقول بالمعرفة الاشراقية إلا أنه فصل فى كيفية ادراك الحواس للمحسوسات بما يوافق اراء الفلاسفة المحدثين فالاحساس عنده وظيفة نفسية ادراكية تحدث نتيجة انفعال يقع على الحس من الشئ الخارجى.

---

(١) انظر : د. عوض الله حجازى : الفلسفة الاسلامية، ص ٢٣٠-٢٣٢.

(٢) د. محمد لطفى جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام، ص ٥٣، ٥٥.

وهذا الانفعال مصحوب بلذة أو بألم تبعا للمؤثر أن كان موافقا أو مخالفا ووضح المعرفة الاشراقية ابن سينا فقال " أن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة لا على أنها تنتقل من التخيل إلى العقل بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال ".

وكان ابن سينا يقول بمعرفة تأتى عن طريق الالهام غير المعرفة الآتية عن طريق العقل والحواس(١) .

وكن عنده موضوع المعرفة نفسه وليست وسيلتها من عقل أو حس هو السبب فى تمييز الناس بعضهم عن بعض وفى اختلاف قيمهم ومنازلهم واختلاف حظهم فى الكمال والسعادة فمنزلة العارف بالعالم المجرد ارفع وحظه فى الكمال والسعادة أكثر من منزلة العارف بالعالم الحسى ومن حظه والذى يعرف الله كما يرى ابن سينا على الوجه الذى حددته فكرة واجب الوجود ويقف علىنظام الكل كما تشرحه نظرية الصدور وتدرج الموجودات بعضها عن بعض من المجرد إلى المادى المحسوس أعلى قيمة وأوفى حظا وأحسن بهجة من ذلك الذى لم يدرك الله ولم يقف على الكل على هذا الوجه الفلسفى الخاص(٢) .

المعرفة عند الغزالى :

الغزالى هو أبو حامد زين الدين محمد بن محمد بن أحمد الطوسى ولد عام ٤٥٠ هـ بمدينة طوس.

---

(١) انظر : د. صبرى الدين الصافى : المعرفة عند الغزالى، ص ١٥.
(٢) انظر : د. محمد البهى: الجانب الالهى من التفكير الفلسفى، ص ٤٢٥.

ويعتبر الغزالى من الفحول المعدودين فى اعلام الفكر العربى الاسلامى ومن أئمة البحث والنظر ومن آكابر متكلمى الاشاعرة وفقهاء الشافعية ومن أشهر الاعلام والمؤلفين فى شتى العلوم والمعارف. ولقد قضى الغزالى معظم حياته فى العبادة والتأمل إلى أن توفى عام ٥٠٥ هـ.

طبيعة المعرفة الصوفية عند الغزالى :

لعل الحديث عن الحقيقة كان أبرز خصيصة من خصائص الغزالى فقد ظل طيلة حياته يريد الوصول إلى الحق والحقيقة فطلب العلم من الشيوخ والكتب فلم يقتنع وتفقه على فقهاء عصره فلا يكتفى ولا يستقر ويبحث فى الفلسفة فلا يصل ولا يشتفى ويشك معتمداً على عقله بعد أن خذلته حواسه فيتحير ويتزلزل ثم يجد طلبته وطمأنينته اخيراً فى التصوف ويعلم حينئذ أن الحس هو طريق المعرفة المادية وأن هذا الطريق الأخير هو نهاية المطاف.

فالمعرفة اليقينية عند الغزالى ليست معرفة العوام ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة وانما هى معرفة الصوفية التى تبنى على أساس من الذوق الروحى والكشف الالهى وهذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الاولياء بلا واسطة فهى مثل علم النبوة غير أنها تختلف عن هذا العلم فىأنها الهام ونفث فى الروع لايدرى العبد كيف حصل له ولا من أين جاء إليه فى حين أن معرفة الانبياء وحى يحصل للنبى عن طريق الملك ومع ذلك فأن كل من النبى والولى موقن بأن العلم فى الحالتين انما يأتى من الله[1] .

ويبرع الغزالى فىتصوير مراتب الادراك حتى يبلغ بها مرتبة الكشف الروحى الصوفى فيقول " فأول مايخلق فى الانسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشن

---

(١) انظر : د. محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الاسلام، ص ١٢٨-١٢٩.

وغيرها واللمس قاصرة على الالوان والاصوات قطعا بل هو كالمعدوم فى حق اللمس ثم تخلق له حاسة البصر فيدرك بها الالوان والاشكال وهو أوسع عوالم المحسوسات ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الاصوات والنغمات ثم يخلق له الذوق وكذلك إلى أن يجاوز علم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من اطوار وجوده فيدرك فيه أموراً زائدة على المحسوسات لايوجد منها شئ فى عالم الحس ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأمورا لا توجد فى الاطوار التى قبله ووراء العقل طور آخر تتضح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وماسيكون فى المستقبل وأمور اخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز "(١) .

وعلى هذا الاساس يسمى الغزالى طريق الصوفية فى الادراك بالمعرفة الروحية ويعلم الباطن ويتوسع فى تصوير هذا بقوله شارحاً هذا العلم " أنه عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كأن يسمع من قبل اسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بأدراك حقائق علم الدنيا وعلم الآخرة وهذا ممكن فى جوهر الانسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا "(٢) .

وإذا كان الغزالى قد شك فهو لم يبعد بشكه عن ساحة الصوفية بل لعله ازداد قربا بهذا الشك نفسه من هذه الساحة لأن الانسان العادى عندما يشك ويريد أن يعلم يعمد إلى الحواس ولكنه يجد بعد حين أنها خادعة فيعمد إلى العقل ولكنه بعد حين يجده غير أهل للاعتماد الكلى عليه وهنا يقف الانسان

---

(١) انظر : د. احمد الشرباصى : الغزالى والتوصف الاسلامى، ص ١٧٢-١٧٦.
(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال، ص ٦.

العادى ولكن الصوفى يشك فيحاول العلم ولايقنع بالحواس ولا بالعقل بل يستمر مستخدماً بصيرته مستهدياً روحه المصفاة المطهرة وبها يبلغ ما قدر له من العلم اللدنى والغزالى هو السباق فى جعل الشك بداية الطريق إلى المعرفة فهو القائل : " من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال ".

ونادع الغزالى يشرح حاله فى هذه الفترة الدقيقة من حياته فترة شكه الذى لبث فيه قرابة الشهرين حتى شفاه الله فيقول : " وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة فقد ضيق رحمة الله الواسعة "(١) ولما سئل رسول الله عليه السلام عن الشرح ومعناه فى قوله تعالى : من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام فقال : هو نور يقذفه الله فى القلب فقيل وما علامته ؟ فقال : "التجافى عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود"(٢) وهو الذى قال : عليه السلام فيه: " أن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمته ثم رش عليهم من نوره فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف "(٣) .

والغزالى مزج التصوف بالقرآن والحديث مزجاً تاماً واستخرج من المجموع مادة واحدة وبذلك اعطى للاسلام معنى جديداً عندما اعترف بالصوفية ولكنه تمسك بوجهة نظره الاساسية فى تقديس الشرع ووجهة نظره

---

(١) نقله نيكولسون فى كتابه التصوف الاسلامى: ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ص ١٤٠.
(٢) نيكولسون : التصوف الاسلامى: ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ص ١٤١.
(٣) الغزالى ميزان العمل : تحقيق د. سليمان دينا، ص ١٧-١٨.

فى الالوهية(١) . فلما وجد نفسه امام تراث ضخم من النظريات المنحرفة لدى المشائية ولدى الحلاج ومدرسته فكانت مهمته الاولى فى فلسفته الصوفية العلمية استواء الظاهر والباطن ففى مدرسة الحلاج وجد من يقول بالقداسة والعصمة ومن يقول بالاتحاد والحلول وأن الله روح العالم وأنه لا معنى لجزاء من ثواب أو عقاب فرد للتصوف الحق اعتباره على اساس عقلى وتأدب بأدب الشرع وأكد أن المعرفة الصوفية تأتى عن طريق الحدس وليس عن طريق الحلول أو الاتحاد بل نتيجة للتعبد الصادق لا التأمل المجرد فكل من يعبر عن معرفته عن غير التعبد الصادق عن طريق الحلول أو الاتحاد فكل ذلك خطأ فى رأى الغزالى. فالاتحاد يؤدى إلى الاشتراك فى ذات البارى وأن قبول شئ الهى فىداخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية. فالغزالى لا يقبل أن ينزل الالهى فى الانسان ولا أن يدخل الانسانى فى الالهى نزولا أو صعوداً حلولا أو اتحاداً ويؤكد الغزالى ذلك بقوله " ليس للعارف أن يزعم ادراك الذات الالهية فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه ".

ويؤكد الغزالى أن المشاهدة وأن كانت أسمى من الاستدلال الا انها ليست كشفا تاما يزول معه كل حجاب وكان الغزالى يحس بما سيؤدى إليه الاتحاد بمختلف صوره فأكد أن الرقى لا يتصور الا مع وجود كثرة متباينة فالرقى صعود إلى فوق أو تقدم إلى امام فإذا لم يكن ثمة كثرة فأن الصعود إلى فوق مستحيل لأن الصعود إلى فوق ما ؟ والتقدم إلى الامام غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما ؟ وانما يقع التقدم والصعود فى عالم الكثرة والتعدد ومن ثم لابد من وجود متعدد متكثر. أما الوحدة فهى وحدة الصنعة التى تدل على الصانع الحكيم وهى الكمال المطلق لانها تنبئ عن صانع حكيم ومفهوم الوجود المتعدد المتكثر عند الغزالى أن الناس يرون الوجود فيه على ماهو عليه فى

---

(١) نيكولسون فى التصوف الاسلامى : ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ص ٨٤.

حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكثراً. ولم يحصر الوجود فى هذه الوحدة التى سماها مملكة الفردانية وانما هذا وجها من أوجه النظر إلى الوجود وأن الوحدة انما تقع فى نظر أولى البصيرة من أهل الكشف وهى حال عارضة لايقول بها مطالة فى الناس وانما بحصرها فى اضيق حدودها لدى خاصته العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة(١) .

فالمعرفة الصوفية عند الغزالى لا تتأتى عن طريق الحلول أو الاتحاد ولكن تتأتى عن طريق الحدس الصوفى والالهام. " فالنفس الانسانة عند الغزالى قد تستطيع أن تتصف بصفات الكمال فتتقرب بذلك من الله وتعرفه أكثر من غيرها ولكنها لا تستطع أن تتحقق بمعنى الالهية على أى نحو من الاتحاد وبذلك أقفل الغزالى الباب فىوجه اصحاب وحدة الوجود "(٢) .

أداة المعرفة عند الغزالى :

الساعى لنيل المعرفة وآداتها عند الغزالى هو القلب. يقول الغزالى : "الساعى إلىالله لينال قربه هو القلب دون البدن ولست أعنى بالقلب اللحم المحسوس بل هو سر من اسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ولطيفة من لطائفة تارة يعبر عنه بالروح وتارة بالنفس المطمئنة والشرع يعبر عنه بالقلب"(٣) . والنفس المطمئنة عند الغزالى هى " ذلك الجوهر الكامل الفرد الذى ليس من شأنه الا التذكر والتحفظ والتفكير والتمييز والروية ويقبل جميع العلوم ولا يمل من قبول الصور المجردة المعراة وهو رئيس الأرواح وأمير القوى وله عند كل قوم أسم خاص. فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الامرى والمتصوفة تسميه

---

(١) انظر : د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام، ص ٦١٠-٦١٧.
(٢) د. ابو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية، ص ١٢١.
(٣) احياء علوم الدين جـ ١، ص ٦.

القلب والخلاف فى الاسامى والمعنى واحد ولا خلاف فيه فالقلب والروح والمطمئنة كلها اسامى النفس الناطقة والنفس الناطقة هي الجوهر الحى الفعال المدرك. وحينما نقول الروح المطلق أو القلب فأنما نعنى به هذا الجوهر"(١) .

" وفى القلب غريزة تسمى النور الالهى لقوله تعالى : أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو نور من ربه (الزمر : ٢٢) وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الايمان واليقين ولا معنى للاشتغال بالاسامى. فالقلب مفارق لسائر اجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كأدراكه خلق العالم أو افتقاده إلى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات الاهية ولنسم تلك الغريزة عقلا بشرط أن لا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة فقد اشتهر العقل بهذا ولهذا ذمة بعض الصوفية والا فالصفة التى فارق الانسان بها البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات فلا ينبغى أن تذم "(٢) .

" والبصيرة الباطنة اقوى من البصر الظاهر والقلب أشد ادراكا من العين وجمال المعانى المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للابصار فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الامور الشريفة الالهية التى تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ "(٣) .

إذن فالقلب عند الغزالى هو محل العلم الحقيقى لأنه اللطيفة الربانية المدبرة لجميع الجوارح وهو بالنسبة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالنسبة إلى صور المتكونات فكما أن للمتلون صورة ومثال هذه الصورة ينطبع فى المرآة

---

(١) الرسالة اللدنية، ص ٢٣ – ٢٤.
(٢) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ، ص ٢٩٩.
(٣) المرجع السابق : ص ٢٨٩.

كذلك لكل معلوم حقيقة ولهذه الحقيقة صورة تنطبع فى القلب ويحاول بين القلب وحقائق العلوم لخمسة أسباب هى :

- النقصان فى ذات القلب - كدور المعاصى التى تمنع صفاء القلب - انشغال القلب بمطالب المعيشة - وجود حجاب ناشئ عن اعتقاد سابق تأثر به منذ الصبا - الجهل بالجهة التى يصل عنها إلى المطلوب. ومعنى ذلك لا يصل إلى المعرفة الا قلب صافى مقطوع عن الشواغل.

والغزالى عبر بالقلب بدلا من العقل لأن المعرفة التى تأتى إليه بعد المجاهدة والتصفية آتية من الداخل من الباطن من أعمق أغوار النفس الانسانية وأيضا لأن تلك المعرفة الصافية تؤثر فى القلب فتحرك الارادة والارادة محلها القلب لأنهالعزم على العمل والتصمم له. أما المعرفة الآتية إلى العقل من الخارج عن طرق الحواس فهى لا تؤثر فى القلب ولا يظهر أثرها على الجوارح فكم من انسان عرف أن لوجوده خالق ولكنه لا يهتم لهذه المعرفة ولا يحاول أن يتصل بها.

ولقد أعلى الغزالى من شأن العقل لأنه الوسيلة الوحيدة لتفاهم البشر وتناقلهم افكاراً موحدة ولكنه اعترف بحدود يقف عندها ولا يتخطاها فى ميدان الالهيات والنبوات فهناك معارف لا يمكن أن يدركها العقل بنفسه فهى تحصل اما عن طريق الوحى وأما عن طريق الالهام والكشف الصوفى.

وعرف الغزالى الكشف الصوفى بأنه " نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك

حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى وأمور الاخرة والروح وغيرها"(١) .

غاية المعرفة وموضوعها عند الغزالى :

ماهى غاية المعرفة الصوفية عند الغزالى ؟ أنها المشاهدة الروحية انها يقين مطلق. أنها مشاهدة بنور اليقين. ولكن مشاهدة ماذا ماهو موضوع هذه المرتبة ؟ أنها إذا اردنا الاجمال فهو الغيب اما إذا اردنا شيئا من التفصيل فأنها امور كثيرة كأن يسمع العارف من قبل اسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيب الآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوة ومعنى الوحى ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة وكيفية معاداة الشيطان للانسان وكيفية ظهور الملك للانبياء وكيفية وصول الوحى إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ومعرفة الفرق بين لمسة الملك ولمسة الشيطان ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط المستقيم والميزان والحساب ومعنى قوله تعالى : " اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا " (الاسراء : ١٤) ومعنى قوله تعالى: " وأن الدار الأخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون " (العنكبوت : ٦٤) ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجه الكريم. ومعنى القرب والنزول فى جواره ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة النبين إذ للناس فى معانى هذه الأمور بعد التصدق بأصولها مقامات شتى فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة وأن الذى اعده الله لعباده العالمين مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأنه ليس مع الخلق منه إلا الالفاظ والاسماء.

(١) الغزالى: احياء علوم الدين جـ ١ ، ص ٢٦.

وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من الفاظها وبعضهم يرى أن منتهى معرفة الله عز وجل العجز عن معرفته وبعضهم يرى أمور عظيمة فى المعرفة وبعضهم يقول حد معرفة الله ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام وهو أنه موجود سميع بصير متكلم(١) .

ومحبة الله عند الغزالى" هى الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات فما بعد ادراك المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا واخواتها ولا قبل المحبة مقام الا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها "(٢) .

ويقول الغزالى : " اجعل رأس مال بضاعتك التوحيد وملاذ امرك التجريد وأجعل غناك افتقارك وعزك انكسارك وذكرك وقارك ومحبتك وثارك وتقواك ازارك فأن كنت مفتقراً إلى زاد وراحلة وخفير فأجعل زادك الافتقار ومطيتك الانكسار وخفيرك الاذكار وأنيسك المحبة ومقصد سفرك القربة فأن كسبت هذه البضاعة فقد ربحت كل شئ وأن خسرت فيها فقد خسرت كل شئ"(٣) .

وبذلك يمكننا تحديد اهداف المعرفة عند الغزالى بأنها : المشاهدة الروحية بنور اليقين والقرب من الله ومحبة الله.

---

(١) انظر : الغزالى: احياء علوم الدين جـ ١، ص ٢٦-٢٧.
(٢) احياء علوم الدين جـ ٢ ، ص ٢٨٦.
(٣) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : تحقيق د. سلميان دنا، ص ٨٦.

طريق الوصول إلى المعرفة عند الغزالى :

يقول الغزالى فى الرسالة اللدنية شارحاً المراحل التى يمر بها السالك حتى يصل إلى مرحلة العلم اللدنى " العلم اللدنى وهو سريان نور الالهام فى القلب يكون فى القلب بثلاثة أوجه احدهما: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها. والثانى الرياضة الصحيحة فقد أشار صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة فقال من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعمل وقال أيضا من أخلص لله أربعين صباحا أظهر الله تعالى ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه. والثالث التفكير فأن النفس إذا تعلمت وارتاحت بالعلم ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكير ينفتح عليها باب التفكير. فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الالباب وتنفتح ردزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مؤيداً كما قال صلى الله عليه وسلم تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة(١) .

فمن ناحية تحصيل العلوم " فحياة الغزالى العلمية أكبر شاهد على هذا الرأى فلو لم يجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الكشفية الالهامية لما استطاع أن يقهر الفلاسفة المحبوسين فى دائرة العقل المقيد بالخيالات والاوهام والاباطيل لأنهم لم يجمعوا بين المعرفة العقلية الفلسفية والمعرفة الصوفية الالهامية "(٢) .

فلقد درس الغزالى علوم الآخرين وتمكن منها قبل أن يتصوف ويصف ذلك قائلا : " ولم أذل فى عنفوان شبابى منذ ان راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق واخوض فى غمراته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة

(١) الرسالة اللدنية، ص ٤٠.
(٢) د. محيى الصافى: االمعرفة عند الغزالى، ص ١٧٣.

وأتهجم لكل مشكلة واقتحم كل ورطة واتفحص لاميز بين محق ومبطل لا اغادر باطنيا الا واجب أن اطلع على بطانته ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظاهرته ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما الا واجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا الا واحرص على صوفيته ولا متعبداً الا وأترصد مايرجع إلى حاصل عبادته ولازنديقا معطلا الا واتجسس وراءه للتنبيه لاسباب جرأته فى تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى ادراك حقائق الأمور دأبى ودينى من أول امرى وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها فىجبلت دون اختيارى وحيلتى(١) .

فبعد أن درس الغزالى علم الفلسفة وعلم الكلام وكتب الصوفية مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى وكتب الحارث المحاسبى وكتب الجنيد والشبلى والبسطامى وغير ذلك من كلام مشايخ الصوفية أقبل بهمته على المرحلة الثانية وهى طريق الرياضة والمجاهدة. يقول فى ذلك "ثم أنى لما فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم انما تتم بعلم وعمل وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله "(٢) .

ولا يتأتى ذلك الا بالرياضة ومجاهدة النفس والزهد فقد خرج الغزالى هائما على وجهه إلى الصحارى والقفار مرة إلى الشام وأخرى إلى الحجاز وثالثة إلى مصر فرار بنفسه من الناس وجريا وراء الخلوة حتى أدت به الحال

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال (التحقيق)، ص ١٥ز
(٢) الغزالى : الاحياء جـ ٣ ص ١٨، وميزان العمل : تحقيق د. سليمان دينا، ص ١٥٤-١٥٥.

إلى " ترك هذا الجاه العريض الذى كان يتمتع به والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص والامن المسلم الصافى عن منازعة الخصوم "(١) .

ويحدثنا الغزالى نفسه عن المرحلة الثالثة من حياته فيقول " وانكشف لى اثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها "(٢) فهذه المرحلة هى مرحلة التطلع إلى الرضا وانتظار الفيض(٣) فبعد تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة والاقبال بكل الهمة على الله تعالى " ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق وليس عليه الا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار النية مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة "(٤) .

والغزالى يقر بطريقة التلميذ والشيخ فلابد للتلميذ من شيخ يرشده فىطريقة ولذا نراه حينما يتعرض لتفسير الحديث القائل تعلموا اليقين يقول أن معناه جالسوا الموقنيين واستمعوا منهم على اليقين وواظبوا على الاقتداء بهم فمن يريد أن يعرف طريق التصوف فلابد أن يتعلم أوائل علم التصرف عن شيخ من الاحياء فالسالك يحتاج إلى شيخ مرشد مربى ليخرج الاخلاق السيئة منه بتربيته ويجعل مكانها خلقا حسنا وليرشده إلى سبيل الله تعالى لأن الله أرسل العباد رسولا للارشاد إلى سبيله فإذا ارتحل صلى الله عليه وسلم فقد خلف الخلفاء فىمكانه حتى يرشدوا إلى الله تعالى.

---

(١) الغزالى : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة تحقيق د. سليمان دينا، ص ٩٩.
(٢) المرجع السابق : ص ٩٥.
(٣) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين، ص ٢٢٥.
(٤) الغزالى : ميزان العمل : تحقيق د. سليمان دينا، ص ٢٢٢.

درجات المعرفة عند الغزالى :

يقول الغزالى أن السالك بعد أن يقطع علائقه بالدنيا بحيث لا يلتفت إلى أهل وولد ومال ووطن وعلم وولاية ثم يخلو بنفسه فى زاوية مقتصراً من العبادة على الفرائض ثم يذكر الله تعالى وذلك باللسان فى أول الأمر فلايزال يقول الله الله مع حضور القلب إلى ان ينتهى إلى حالة لو ترك تحريك اللسان لرأى كأن الكلمة جارية على لسانه لكثرة اعتياده والمواظبة على الذكر حتى لايبقى فى قلبه الا معنى اللفظ المجرد على الدوام.

وللسالك اختيار إلى هذا الحد فقط ولا اختيار بعده للسالك الا فى الاستدامة لدفع الوساوس الصادقة ثم ينقطع اختيار السالك فلا يبقى له الا الانتظار لما يظهر له من فتوح قد يكون فى أول الأمر كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يـ ر فأن عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفا وقد لا يطول وقد يتظاهر امثاله على التلاحق وقد لا يقتصر على فن واحد ومنازل أولياء الله فه لا تحصى لتفاوت خلقهم واخلاقهم "(١) .

فبعد ارتفاع " حجاب النفس بالتقوى ومن ارتفع الحجاب بينه وبين الله تجلى صورة الملك والملكوت فى قلبه وعالم الملكوت هو الاسرار الغائبة عن مشاهدة هذه الابصار المخصوصة بادراك البصائر وجملة عالم الملك والملكوت إذا اخذت دفعة واحدة تسمى الحضرة الربوبية لأن الحضرة الربوبية محطة بكل الموجودات إذ لس فى الوجود شئ سوى الله تعالى وافعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هى الجنة عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق ويكون سعة ملكه فى الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ماتجلى من الله وصفاته وافعاله "(٢) . والذى يصل إلى هذهالدرجة هم

---

(١) انظر : ميزان العمل : تحقق د. سليمان دينا، ص ٢٢٢-٢٢٣.
(٢) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٣، ص ١٤.

الفائزون بالسعادة ولاينالها " الا العارفون بالله تعالى وهم المقربون المنعمون فى جوار الله وهذا هو حق اليقين عند العلماء الراسخين أعنى أنه ادركوه بمشاهدة من الباطن هى أقوى واحلى من مشاهدة الابصار وترقوا عن حد التفكير لمجرد السماع وحالهم حال من أخبر فصدق ثم شاهد فحقق فالسعادة وراء علم المكاشفة وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التى هى سلوك طريق الآخرة وقطع عقبات النفس "(١) .

أى شئ عرف من لم يعرف الله ورسله وأى حقيقة أدرك من فاته هذه الحقيقة وأى علم أو عمل حصل لمن فاته العلم بالله والعمل لمرضاته ومعرفة الطريق الموصل إليه وماله بعد الوصول إليه بأهل الأرض كلهم فى ظلمات الجهل والبغى الا ممن أشرق عليه نور النبوة لاخراجه من هذه الظلمات. ظلمة الهوى وظلمة الجهل وظلمة الغفلة عن نفسه وكمالها وما تسعد به فى معاشها ومعادها. فهذه فى جملتها ظلمات خلق فيها العبد فبعث الله رسله لاخراجه منها إلى العلم وإلى المعرفة والايمان الذى لاسعادة للنفس الا بحدوثه فمن أخطأ هذا النور أخطأ، حظه وكماله وسعادته.

فمعرفة الله تعالى هى غاية المطالب ونهاية الآمال والمآرب فإذا واجه الله عبده ببعض أسبابها وفتح له باب التعرف له منها وأوجد له سكينة وطمأنينة فيها فذلك من النعم الجزيلة عليه.

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٠.

الفصل الرابع

أمكان المعرفة الصوفية

إن الفقهاء برغم خصومتهم للتصوف أو بالاحرى لغلاة الصوفية الذين يشتم من اقوالهم رائحة القول بالحلول والاتحاد أو وحدة الوجود فهم لا يرفضون التسليم بالنتيجة التى ينتهى إليها الصوفية وهى المعرفة الكشفية حتى ابن تيمية وهو زعيم خصوم الصوفية وهو حنبلى من أهل الظاهر يرى الدكتور توفيق الطويل أنه كان يسلم بالالهام الصحيح عند أهل الذوق والمكاشفة. وهكذا يسلم ألد خصوم الصوفية بما يلوح بأمكان الكشف الصوفى الذى يتيسر لأهل معرفة الغيب.

أما الفلاسفة الصوفية أمثال السهروردى المقتول فيقول " أن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت أى عالم المجردات والمعقولات والكليات وهو عالم الغيب أو العالم العلوى أو السماوى وأن ما يشغلها عن عالمها هذه القوى البدنية ومشاغلها فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانيية وضعف، سلطان النفوس البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص احيانا إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى عنه المغيبات فى نومها ويقظتها بمقابلة ذى نقش".

وهكذا يتصل المرء بالنفوس الفلكية ويدرك نشئ المعلومات والمعارف من عالم الغيب.

أما المتكلمون وهم من أبلوا بلاء حسنا فى الدفاع عن الاسلام وعن التوحيد فقد وقفوا من الرؤيا إلى أمكان تحقق بعض الاحلام على سبيل المصادفة بالاستجابة إلى الايحاء والاستهداء الذاتى على نحو ما فعلته الدراسة النفسية الحديثة وهم يعتبرون الرؤيا حقا لا باطلا وعلة ذلك عند بعض المعتزلة أن النائم فاقد شرط الادراك وهم أصحاب نزعة عقلية وقالوا أن عادة

الله تعالى لم تجر بخلق الادراك فى النائم إذ النوم ضد الادراك والضدان لا يجتمعان.

أما الفلاسفة المسلمين فأنهم يقولون بأمكان الكشف الصوفى وأنه طور وراء طور العقل يقول ابن سينا فى الاشارات :

إذا ترقى العقل البشرى فى مراتب الادراك بلغ مرتبة الفيض والالهام فأضحى عقلا مستفاداً واتصل بالعقل الفعال الذى يربط العالم العلوى بالعالم السفلى فإذا وقع الاتصال بينهما يتقبل المرء فيض الأنوار الالهية وتتكشف له مكنونات الغيب المحجب. وقد يقع هذا الاتصال بالتأمل العقلى للحكماء وللمخيلة القوية مع هذا التأمل للانبياء وللواصلين من الاولياء وذلك اتصال النفوس الناطقة بعقول الافلاك ونفوسها اتصالا معنوياً يمكنها من الاطلاع على ما تتضمنه من صور الحوادث التى ترتسم فى النفس البشرية كما يحدث إذا حازت مرآة مرآة أخرى فيها نقوش تنعكس إلى الأولى(١) .

والغزالى كان يؤمن بالكشف الصوفى فهو الذى يقول " فلا يبعد أيها العاكف فى عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه مالا يظهر فى العقل كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والاحساس تتكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز ولا تجعل أقصى الكمال وقفا على نفسك. وأنظر من جملة خواص البشر إلى ذوق الشعر كف يختص به قوم ويحرم منه آخرون حتى لا تتميز عندهم الالحان الموزونة عن المتراصة وانظر كيف عظمت قوة الذوق فى طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى والاغانى وصنوف الالحان التى فها المحزن والمضحك والمنوم المجنن والقاتل وانما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق أما العاطل فيشارك فى

(١) انظر : د. على سالم عمار : ابو الحسن الشاذلى جـ ١ ، ص ١٨٢ - ١٨٤.

سماع الصوت وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشى ولو اجتمع كل العقلاء من أرباب الذوق على تفهمه معنى الذوق لم يقدروا عليه فهذا مثل خسيس لكنه قريب إلى فهمك فقس به الذوق الخاص وأجتهد أن تصير من أهل الذوق فأن للاولياء فيه حظا وافراً فإن لم تقدر فأجتهد أن تكون من أهل العلم فأن لم تقدر فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان بها "(١). (يدفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) " المجادلة : ١١ ".

والترمذى كان مؤمنا ايضا مثل الغزالى بأمكان الكشف الصوفى وبأمكان الرؤيا الصادقة فيقول فى ختم الاولياء ص ٣٩٦ " وكم من غيب اطلع الله عليه أهل الالهام حتى نطقوا به ". وأهل الفراسة كما قال ابو الدرداء رضى الله عنه : أتق فراسة المؤمن فأنها والله حق يقذفها الله فى قلوبهم وأبصارهم "(٢) . وكان يقول فى كتاب الصلاة ص ١٥١ " وفى المنام تخرج احداهما (النفس أو الروح) وهى النفس لتعاين وتشاهد أخبار الملكوت فى الغيب ثم ترجع إلى الروح والعقل بتلك الأخبار من البشارة وهى جزء من ستة وأربعن جزء من النبوة "(٣) .

أما المستشرقون فمنهم الكثير المؤمن بأمكان الكشف الصوفى ومنهم الاستاذ رينيه جينو(٤) الفرنسى الذى يرد على المتسائلين عن أمكان المعرفة الصوفية وهل من الممكن تخطى الطبيعة للوصول إلى ماوراءها ؟ فيقول : أننا لا نتردد فى أن نجيبهم بأنه ليس ممكنا فحسب ولكن ذلك واقع وموجود

---

(١) الغزالى : مشكاة الأنوار، ص ٧٧ - ٧٨.
(٢) د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريتة فى الولاية جـ ٢ ، ص ١٤٩.
(٣) المرجع السابق : ص ١٤٨.
(٤) انظر : د. عبد الحليم محمود : أبو العباس المرسى ، ص ١٤.

وأنه لمن الغريب حقا أن يطلب البرهان على أمكان وقوع هذه المعرفة بدلا من أن يحاول أن يصل إليها بتجربته الشخصية سالكا إليها ما تتطلبه.

وليعلموا أن الشخص الذى وصل إلى هذه المعرفة لا يعنيه فى قليل أو كثير مايثور حولها من جدل ونقاش وأنه لمن الواضح أن احلال نظرية المعرفة محل المعرفة نفسها اعلان صريح عن عجز الفلسفة الحديثة.

ويستدل على صحة هذا الطريق بأمور كثيرة من أهمها :-

- **بشواهد من الشرع :** وذلك أن نصوص القرآن الكريم والحديث فيها اشارات صريحة إلى وجود نوع خاص من المعرفة يحصل نتيجة لجهاد النفس وشرح الصدر ومداومة التقوى. يقول الله تعالى :

(والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا) " العنكبوت : ٦٩ ".

فكل حكمة تظهر فى القلب المواظبة على العبادة بغير تعلم فهى بطريق الكشف والالهام. قال صلى الله عله وسلم : من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يتوجب الجنة ومن لم يعمل بما تعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار "(١) .

- **عجائب الرؤيا الصادقة :** فأنه ينكشف بها الغيب وأن جاز ذلك فى النوم فلا يفارق النوم اليقظة الا فى ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات(٢) فكان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤيا الا وجاءت مثل فلق الصبح وقال رسول الله صلى الله عله وسلم الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ورؤيا تحذير من الشيطان ورؤيا بما يحدث به الشخص نفسه فى اليقظة فيراه فى المنام.

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٣ ، ص ٢٢.
(٢) المرجع السابق : ص ٢٤.

يقول ابن خلدون(١) والرؤيا حقيقتها مطالعة النفس الناطقة فى ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات. فأنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات موجودة فيها بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها وتصير روحانية بأن تتجرد من المواد الجسمانة والمدارك البدنية وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم فتقتبس بها علم ما تتشوق إله من الانوار المستقبلة وتعود به إلى مداركها فأن كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلى بالمحاكاة والمثال فى الخيال لتخلطه فيحتاج من أجل هذه المحاكاة إلى التعبير وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكات فلا يحتاج إلى تعبير لخلوه من المثال والخيال والسبب فى وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه ولابد من تخليصها من البدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلا محضا ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانيا .

وهناك دليل قاطع على صدق نزعات الصوفية وهو استمساكهم بمبادئهم وتشبثهم برسالاتهم رغم أساليب الاضطهاد والتعذيب والسخرية التى يتعرضون لها والدليل الآخر هو اتفاقهم فى غاياتهم رغم اختلاف ديارهم وأجناسهم وفيما أثر عنهم من التجارب الروحية التى تختلف تفاصيلها واشكالها وصورها وتتفق فى جوهرها ونتائجها.

مما سبق يتضح لنا أمكان المعرفة الكشفية وصدق المرائى التى تقع لهم فمن آمن بالانبياء وصدق الرؤيا الصحيحة لزمة لا محالة أن يقر بالبصيرة أو بتعبير آخر يقر بباب للقلب ينفتح على عالم الملكوت هو باب الالهام والنفث فى الروح والكشف الذى يتأتى بعد أن تقوى الروح ويكشف حجاب الحس " ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ

---

(١) المقدمة جـ ١ ، ص ٣٦٤-٣٦٦.

للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهى وتقرب ذاته فى تحقق حقيقتها من الافق الاعلى أفق الملائكة "(١) .

وهذا الكشف يدرك به الصوفية "من حقائق الوجود مالا يدركه سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية وتصير طوع ارادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شئ لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا وقع لهم(٢) مدركة بغير شئ من الالات البدنية الا أن نوعها فى الروحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشئ من مدارك البدن ولاغيره فهذا الاستعداد حاصل لها مادامت فى البدن ومنه خاص كالذى للاولياء ومنه عام للبشر على العموم وهو أمر الرؤيا". .اما الذى للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التى هى أعلى الروحانيات ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكرراً فى حالات الوحى. ثم يقول ابن خلدون موضحاً ذلك بأن الله فطر البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم فتتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوق إليه فى عالم الحق فتدرك فى بعض الاحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب. ولذلك جعلها الشارع من المبشرات فقال : لم يبق من النبوة إلى المبشرات قالوا وما المبشرات يارسول الله ؟ قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له.

- **أما الدليل الثالث : فهو** " اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور المستقبل كما اشتمل عليه القرآن وإذا جاز ذلك للنبى جاز لغيره إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل باصلاح الخلق

---

(١) ابن خلدون : المقدمة جـ ٣ ، ص ١٠٦٦.
(٢) المرجع السابق : ص ١٠٦٧.

فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق وهذا لا يسمى نبيا بل يسمى وليا "(١) .

- **أما الدليل الرابع :** فهى التجارب التى مر بها اصحاب هذا الطريق فالتصوف تجربة لايزال يمر بهاقوم من الناس يأخذون انفسهم بضروب من المجاهدة حتى تتجلى لهم اسرار الوجود ويطلعون على بعض المغيبات ومن ذلك رواية عمر رضى الله عنه " أنه قال اثناء خطبته ياسارية الجبل إذ انكشف له أن العدو قد اشرف عليه فحذره لمعرفة ذلك ثم بلوغ صوته إليه على بعد المسافة وكان ذلك من جملة الكرامات العظيمة "(٢) .

٤- طريق الوصول إلى المعرفة عند الصوفية :

السعادة العظمى للانسان أنما هى فى معرفة الله سبحانه وتعالى والوصول إلى قربه فيجب على كل انسان أن يطلب سعادته ولا سعادة له الا فى معرفة الحق فهى المعرفة الرئيسيية وبقية المعارف خدم وعبيد لها فمعرفة الله سبحانه وتعالى هى التى تراد لذاتها لأنها هى عين السعادة وكل المعارف انما تراد لأجلها ليتوصل الانسان بها إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ولذلك فكل معرفة تعين على معرفة الله تعالى يسافر إليها ويقطع المنازل لنيلها والانسان لا يعرف الله تعالى حتى يعرف نفسه مصداقا لقوله " من عرف نفسه فقد عرف ربه " فأن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس.

وللقول فى قطع مسافة النفس والتوصل إلى الحقيقة طريقان :

فريق بطريق الجلا : وهى استعمال الرياضيات وتزكية الأخلاق فهؤلاء أن اخذوا تلك الاعمال عن شرع فهم الصوفية والا فهم الاشراقيون من

(١) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٣، ص ٢٤.
(٢) المرجع السابق : ص ٢٣.

الحكماء الالهيين. وفريق بالاشتغال بـالعلوم والبحث وهؤلاء أن استندوا إلـى شريعة فهم المتكلمون والا فهم المشاؤن ورئيسهم المعلم الأول ارسطا طـاليس وهو أول من أنشأ الحكمة البحثية فلا كلام فى القسمين اللذين لم يستندا إلى شرع وبقى الكلام فى القسمين المستندين إلى شرع.

فأهل طريق الجلا يقولون أن النفس فـى أصـل نشـأتها كـالمرآة الصقيلـة النظيفة يتجلى فيها كل شئ يقابلها من ماضى الوجود والاتى منها لكنها معوقـة عن ذلك بأحد الامرين : أما صداها لعبور الأكوان شهوداً واعتماداً واستناداً أو انصرافها المقصود بالتوجـه إلـى غيره مـن العلـوم والعمليات وغيرهمـا ممـا يصرفها عن المقصود بانطباعة فيهـا. فلـو انجلت فـى الأمـر الأول لابصـرت لرفع حجابها. ولو توجهـت فـى الثـانى لـرأت لنفـى احتجابهـا ومـادامت معلقـة بأحدهما فهى مصروفة عن المقصـود ولايمكنهـا الوصـول إليـه فكيـف يطمـع السالك أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاتـه وكيـف يرجـوان يفهم دقائق الاسرار وهو لم يتب من هفواته وكما أن هذه الطائفة مثلـوا النفـس بـالمرآة كذلـك مثلوهـا بعيـن المـاء وشـبهوا مـايكون فـى النفس مـن المعـارف والعلوم بما يكون فـى العيـن مـن المـاء وقـالوا ان العيـن تفـور ويخـرج مائهـا الحفر. وتمثيلهـم علـى النفـس بـالعين صـحيح فـأن النفـس فيمـا تجلـى لهـا مـن الحقائق والعلوم يوم الميثاق قد يذهلها عنـه سـاهى بـه مـن الاوهـام والاسـباب فيفور منها كما يفور الماء من العين فيحتـاج إلـى الحفـر عنـه بفـأس المجـاهدة ومسحاة الرياضة حتى تعود كما كانت أو أحسن. وهذا الفريـق أجمـع علـى أن علاج الأصل أى علـل النفس هـو اقـرب للبدء ولان بانقطـاع الاصـل تنقطـع فروعه بخلاف من يعالج فرعا والعلاج هو محاولة الـدواء وذلـك لا يصـح الا بعد معرفة العلة والعلة أن لـم يعـرف سـببها واصلهـا لـم يفـد عدمهـا فـى نفـى أصلها وأن أفاد فى تشخيص صورتها فقد يكون هناك مـاهو كـامن يقدح فـى

وجه المداواة فاما أن يبطئ بدؤها لذلك اولا يتفق أو يكون على غير قياس وهو عزر. فأعلم أصل علتك تظفر ببرئها في أقرب مدة بأدنى معالجة مع الامن من هيجانها بعد واصل كل داء جسماني هو فساد المزاج إلى أن يصير فعله وانفعاله على غير المجرى الطبيعي واصل كل داء قلبي أنما هو فساد القصد الذى عنوانه الرضا عن النفس حتى يصير فعلها وانفعالها على غير المجرى الشرعي والحقيقى بل وفق الهوى والاوهام الباطلة التى شأنها ضعف اليقين ورقة الديانة وعلاج النفس هو كفها عما تريده من النقائص والغفلات حتى لا تقع فيه وتطهرها عما وقعت فيه حتى يزول فالأول بالتقوى والاستقامة حتى لاتزال فيها والثانى بالتوبة والانابة حتى تتطبع بلوازمها من التقوى والاستقامة ونحوهما وهذه الطريقة هى طريقة الاشراق والجلا كانت قديمة حتى أنها كانت في غير زمن الشريعة لأنها انما هي صقل لمرآة النفس من غير زائد وهى ايضا باقية مابقى الزمان لا ترتفع لكنها تارة تجرى بالاصطلاح من الخلوات والترتيبات ونحوها وتارة بحفظ الاصول فقط وتارة بحفظ الحرمة ليس الا. وتارة بعلو المهمة وقوة العزم والحزم وتارة بمجرد التلقى والالقاء وهذه الامور لاتزول ابد الابدين غير ان الاصطلاح قد انقرض فى هذه الازمنة وارتفع انتاجه حسبما دلت عليه العلامات وشهد به الاستقراء.

وأما الطريق الثانى : أصل طريق البحث والاشتغال بالعلوم فأنهم قالوا أن اكتساب العلم من خارج أرقى واشركوا العلوم فى اصطلاح طريقتهم وعالجوا النفس بطريق العلم والعمل وذلك لأنها مافيها من الانوار يتعاضد بما يرد عليها من خارج فينتفى ما عرض من الظلمة اصلا وفرعا بقوته وهذه الطريقة اتم فى تحصيل الكمال لان الاولى غايتها الوصول لما فى النفس من الكمال دون زائد بخلاف هذه فأنها تحصيل المكتسب مع ما اتصل إليه من المدخر وهذا معنى كونها ارفع وقالت هذه الطائفة أن العلم مفتاح الفتح لقوله

عليه الصلاة والسلام " العلم امام العمل والعمل تابعه " وقال عليه الصلاة والسلام " انما العلم بالتعلم وانما الحلم بالتحلم ومن يطلب الخير يؤته ومن يتق الشر يوقه ومن عمل بما علم أورثه الله علم عالم يعلم ".

والعلوم التى يحتاج إليها اربعة علم الذات والصفات (مبنى علم التوحيد) وعلم التفسير والحديث وعلم الفقه وعلم الحالات والمنازلات ومايجرى فيها من الآداب والمعاملات. وأما علم الاحوال والمنازلات وما يجرى فيها من آداب ومعاملات وذلك هو الذى اختص به أهل هذا الشأن وللناس فيه طريقان. طريق رؤية الحق من أول قدم والعمل على ذلك بالانجياش إليه وطريق رؤية النفس واطلاع الحق عليها والعمل على ذلك وهو طريق الغزالى. وفى الطريقة الصوفية لا يكون العارف عارفا الا بعد أن يمر بمرحلة طويلة من دراسة علوم القوم فالمعرفة الالهامية عندهم لا تأتى الا بعد أن يكون القلب قد صقل وطهر من الاوهام والاباطيل وذلك ليس ممكنا بدون العلم والخبرة التى تأتى عن طريق الحواس والعقل ثم تطهر هذه المعارف بالرياضة الروحية حتى يصل العارف إلى المعرفة.

ثم تأتى بعد دراسة العلوم المرحلة التالية وهى مرحلة الجهاد وأول الجهاد هو الارادة وهى حالة تعترى الشخص الذى آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله سواء كان هذا التصديق عن يقين برهانى أو كان عن ايمان تسكن النفس إليه وتطئمن وهذه الحالة انما هى الرغبة القوية فى الاعتصام بحبل الله المتين والسير على الصراط المستقيم فيتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله لينال من روح الاتصال وهذه الدرجة هى درجة المزيد.

ثم تأتى بعد ذلك ثانى مرحلة من مراحل الجهاد وهى مرحلة الرياضة وأهداف الرياضة ثلاث :

١- ابعاد كل ما يصرف عن الحق وازالته وذلك عن طريق الزهد لأن التصوف نظام دينى اخلاقى يأخذ به السالك نفسه فى صراحة وعزم وتصميم ولا ينوى عليه إلا اولوا العزم والتصميم لأنه موجه ضد النفس ورغباتها والعالم ومباهجه.

٢- والهدف الثانى من الرياضة هو تطويع النفس الامارة المنغمسة فى حب الملاذ للنفس المطمئنة حتى تتصرف قوى التخيل والتوهم من الانشغال بالمادة وذلك بالعبادة والذكر واعتزال الحياة والخلوة إلى حيث الهدوء والسكون والصحارى والقفار للتفرغ للعبادة.

٣- والهدف الثالث من اهداف الرياضة هو تلطيف السر وتهيئته للاتصال بالله.

وذلك لأنه عندما يبذل العبد اقصى ما يستطيع من الجهد فى رياضة نفسه ويكون مسقطا لارادته وتدبيره تماما فلا يغتر بأعماله وطاعاته فى مجاهداته وينسبها إلى ارادته لأن هذه الاعمال بتوفيق من الله.

الفهرست